FILOSOFIA DEL HOMBRE

UNA ANTROPOLOGIA DE LA INTIMIDAD

J. Vicente Arregui
J. Choza

EDICIONES **RIALP**

© Copyright 1991. Jorge Vicente Arregui y Jacinto Choza
Ediciones Rialp, S.A.
Sebastián Elcano, 30. Telf. 467 25 00. 28012 Madrid

ISBN: 84-321-2828-7
Depósito legal: M. 42.121-1991

Diseño y cubierta: Equipo de Edición
Fotocomposición: Compomática Azul
Impreso en: Gráficas Rógar, S.A.

Printed in Spain - Impreso en España

A mi hermana Yoyi,
que nunca entenderá qué es una dedicatoria,
a todos los que son como ella,
a los que nacieron y a los que no dejaron nacer,
y a mis padres
que, sin pretenderlo siquiera,
nos enseñaron a quererla como a un misterioso tesoro,
porque es naturalmente buena,
porque en su corazón no cabe la malicia ni el disimulo,
y porque nos ha hecho a todos un poco mejores

ÍNDICE

PRÓLOGO 15

CAPITULO I:
SOBRE LA FILOSOFIA DEL HOMBRE

1. Filosofía del hombre y ciencias humanas 22
2. Antropología filosófica y sociocultural. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural 25
   a) La filosofía como fenómeno cultural 26
   b) La filosofía como fenómeno metacultural. Los límites del relativismo 29
   c) Pretensión de verdad y etnocentrismo 32
3. Los planos epistemológicos del saber antropológico 34
   a) El plano empírico-positivo 37
   b) El plano lógico-reflexivo 39
   c) El plano fenomenológico-existencial 43
   d) El plano fenomenológico-ontológico 48
4. La cuestión del punto de partida 52

CAPITULO II:
LA ESCALA DE LA VIDA.
EL SISTEMA ECOLOGICO

1. De lo inorgánico a lo orgánico. Exterioridad e interioridad 55
2. La escala de la vida 63
   a) El primer grado de vida. La vida vegetativa 64
   b) El segundo grado de vida. La vida sensitiva 68
   c) El tercer grado de vida. La vida intelectiva 72
3. El sistema ecológico. Ecología y ecologismo 75

CAPITULO III:
LA NOCION DE «PSIQUE»

1. La «psique» como primer principio de vida 83
   a) La «psique» como acto primero del cuerpo que posee la vida en potencia 83
   b) El error categorial del dualismo 89
   c) La unicidad de la forma sustancial 93
   d) El alma y las facultades 94
2. Los tipos de formalización. La homeostasis vital 98
3. La espiritualidad del alma humana 108
4. Lo natural y lo artificial. «Psique» y cibernética 116

CAPITULO IV:
CORPORALIDAD Y SENSIBILIDAD

1. Los diversos enfoques del estudio de la corporalidad 127
2. La corporalidad 128
3. La intencionalidad del cuerpo 137
   a) La intencionalidad del cuerpo en el plano no cognoscitivo 138
   b) La intencionalidad del cuerpo en el orden cognoscitivo 139
   c) El cuerpo propio como fundamento del mundo vital, el arte y la cultura 140
4. La sensibilidad externa 144
   a) Rasgos generales de la vida cognoscitiva 144
   b) La intencionalidad del conocimiento 147
   c) El objeto de la sensación 155
      1. La tesis aristotélica 156
      2. La tesis empirista 157
      3. La crítica analítica 159
      4. La crítica fenomenológica 162
   d) El sujeto y la naturaleza de la sensación 164
5. Los sentidos en la vida humana 167

CAPITULO V:
EL PROCESO PERCEPTIVO. EXPERIENCIA VITAL E IDENTIDAD SUBJETIVA

1. La sensibilidad interna 177
2. La síntesis sensorial 180

3. La configuración perceptiva. La imaginación 183
4. La autoconciencia animal 188
5. Comprensión del significado y valoración 191
6. La memoria: la identidad subjetiva 197

CAPITULO VI:
DESEOS, TENDENCIAS E INSTINTOS. LAS CONSTANTES ETOLOGICAS DEL HOMBRE

1. Los tipos de la dinámica tendencial 201
a) Consideración metodológica 202
b) Consideración sistemática 203
2. Los instintos animales básicos. Deseo e impulso 208
3. La dinámica tendencial humana 212
a) Plasticidad de la dinámica tendencial humana 214
b) El control intelectual volitivo de los deseos o tendencias ... 218
c) Dinámica biológica y eticidad 220

CAPITULO VII:
SENTIMIENTOS, EMOCIONES Y PASIONES. LA DINAMICA DE LA AFECTIVIDAD

1. Noción y clasificación de los afectos 223
a) Las emociones como eventos mentales 225
b) Las emociones como valoración de la realidad 231
c) Pasiones, sentimientos, motivos y sensaciones 234
d) La clasificación de los afectos 236
2. El valor cognoscitivo de los afectos 238
3. La dinámica afectiva en el plano psicológico 241
4. La afectividad como forma de la relación intersubjetiva 248
5. La afectividad en la perspectiva ética 255

CAPITULO VIII:
LENGUAJE Y PENSAMIENTO

1. Lenguaje animal y humano. La intrínseca inteligibilidad del lenguaje 263
2. Pensamiento y lenguaje. La comprensión del lenguaje 268
a) El lenguaje como expresión del pensamiento 268

b) El lenguaje como determinante del pensamiento. El relativismo lingüístico 270
c) El lenguaje como vehículo del pensamiento 274
3. Pensar en y pensar que. Naturaleza y alcance del «logos» humano 277
a) El objeto y la naturaleza del «logos» humano 280
b) El «yo pienso» y los primeros principios 285
4. La intencionalidad del pensamiento. La coactualidad entre cognoscente y conocido 288
5. El problema del abstraccionismo. Imágenes, palabras y conceptos 291
6. Inteligencia natural y artificial 299

CAPITULO IX:
AUTOCONCIENCIA E INCONSCIENTE

1. Génesis histórica de las nociones de conciencia e inconsciente 305
2. El inconsciente 316
a) Tópica y dinámica del inconsciente 316
b) Niveles del inconsciente. El inconsciente biológico-pulsional 319
c) El inconsciente afectivo-valorativo. La noción de conciencia vital 322
d) El inconsciente cognoscitivo-expresivo 327
3. La conciencia de sí. Verdad y falsedad de la autoconciencia ... 329
a) Modalidades de la autoconciencia humana. Conciencia vital y conciencia intelectual 329
b) La autoconciencia falsa. Verdad e ideología 335
c) Conciencia absoluta y conciencia hermenéutica 338

CAPITULO X:
LA VOLUNTAD. PRAXIS Y POIESIS

1. Acciones voluntarias y actos de voluntad 345
2. La voluntad y los principios intrínsecos de la acción 349
a) Lo voluntario y lo involuntario 349
b) Los principios intrínsecos de la acción. El deseo y la elección 354
c) La especificidad de la «boulesis» y la «proairesis». La posibilidad del conflicto 358
3. El «eros». Espontaneidad y elección 363
4. La acción humana. «Praxis», «poiesis» y «autopoiesis» 375

CAPITULO XI:
LIBERTAD Y LIBERACION

1. Fenomenología de la libertad 381
2. La libertad fundamental. La angustia 386
3. Determinismo y libertad. La libertad psicológica 395
   a) El libre albedrío. La razón práctica 395
   b) El problema del determinismo 400
4. El incremento de la libertad 406
5. Libertad y liberación. La libertad política 413

CAPITULO XII:
PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA

1. La sustancialidad del ser humano 421
   a) El valor de la individualidad 421
   b) La polémica sobre la sustancialidad humana 424
2. Sujeto, persona, yo y sí mismo. La identidad personal 427
3. Proceso de autorrealización y principios de individualización ... 434
   a) El yo puntual como principio de individuación 435
   b) El organismo biológico como principio de individuación ... 436
   c) La cultura como principio de individuación. Cultura y personalidad. La síntesis pasiva 438
   d) La acción libre como principio de individuación. Realización y crisis de la identidad personal 442
4. El concepto teleológico de naturaleza humana 445
5. «Poiesis» de la cultura. Las objetivaciones del espíritu 450

CAPITULO XIII:
LOS FINES Y EL TERMINO DE LA VIDA HUMANA

1. La cuestión del sentido de la vida 459
2. La triple teleología del sujeto humano 468
   a) La existencia de un fin natural 469
   b) Los fines religiosos, morales y culturales 474

3. El problema de la muerte 481
a) Naturaleza y cultura en la muerte humana. La variabilidad histórica de la muerte 484
b) Los cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana. Las perspectivas de la exterioridad 485
c) La muerte en la perspectiva de la interioridad subjetiva. El problema de la muerte propia 490

PRÓLOGO

Este libro es una adaptación del manual mucho más amplio del profesor Jacinto Choza *Antropología filosófica* (Rialp, Madrid 1988) para adecuarlo a los fines de la colección *Biblioteca del Instituto de Ciencias para la Familia.* Respecto de aquel manual, he procurado no sólo reducir el contenido, sino también explicar más detenidamente las cuestiones centrales, de modo que pudieran ser bien comprendidas por quienes *todavía* no tienen un bagaje considerable de conocimientos filosóficos. Sin embargo, he intentado no simplificar los problemas ni escamotear las dificultades, pues el peor modo posible de iniciar en la filosofía es proporcionar respuestas simples y diagnósticos globales fáciles para problemas que ni siquiera se han llegado a comprender cabalmente. Tampoco en Antropología filosófica hay respuestas fáciles a problemas difíciles. No es el objetivo de estas páginas ahorrar a nadie el esfuerzo de pensar. No se trata de dar una idea «clara y sencilla» de qué es el hombre, sino más bien de explicitar porqué el hombre es y sigue siendo un misterio para sí mismo.

Los capítulos I y XIII son nuevos respecto de ese manual, aunque en ellos he utilizado en parte otros escritos del profesor Choza. El capítulo VIII es quizás el más personal. También he realizado modificaciones en los capítulos III, IV, VI, VII y X a la hora de introducir los temas de la *psique,* la intencionalidad, los deseos, la afectividad y la voluntad, insistiendo en el análisis conceptual de tales nociones. Para ello, he seguido fundamentalmente el análisis lógico del lenguaje, tal como fue practicado por Wittgenstein y lo sigue siendo por sus mejores discípulos, especialmente los Profs. Geach y Anscombe. No creo haber modificado las líneas de fuerza de los capítulos II, V, IX, XI y XII, —salvo el epígrafe de este último dedicado al concepto teleológico de naturaleza humana—, limitándome a adaptarlos en el sentido ya indicado.

La orientación del libro es fundamentalmente sistemática y no histórica. Ello quiere decir que, aunque las alusiones a autores como

Platón, Aristóteles, S. Agustín, Sto. Tomás, Descartes, Vico, Hume, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Heidegger, Scheler y Wittgenstein no son escasas, he procurado subordinar la erudición histórica a una comprensión válida de los fenómenos humanos. Por eso, con mucha frecuencia se han comparado entre sí, y sobre todo con la experiencia humana, nociones procedentes de sistemas filosóficos distintos. El recurso a la historia se justifica, pues, por el rendimiento explicativo de las ideas y los planteamientos de los diversos autores, dejando de lado la cuestión de cuál es el sentido último de cada concepto dentro de cada sistema. Además, tal descontextualización es inevitable si se entiende la historia de la filosofía como un diálogo a lo largo de los siglos acerca de los *mismos temas*. Por otra parte, creo que queda suficientemente claro en cada caso si se está mencionando, discutiendo o aseverando una determinada tesis.

A lo largo de sus páginas, este libro pretende alcanzar una comprensión de qué tipo de realidad es el hombre que permita entender y dilucidar la experiencia de la vida que cada uno posee. Se ha intentado, pues, dibujar un mapa del ser y de la existencia humana que contenga las claves necesarias para comprender la vida humana en las condiciones en las que la hemos recibido. Por ello, se ha intentado enlazar los análisis de tipo ontológico con la experiencia común.

La presente obra se centra en la consideración de la subjetividad humana. Es cierto que se ha hecho mención, cuando era necesario, de las relaciones intersubjetivas, la socialidad y la historicidad del ser humano y, en general, se ha tenido en cuenta que la vida humana sólo puede ser vivida en un sistema sociocultural, pero también lo es que tales temas se han considerado desde el punto de vista de la subjetividad humana, desde lo que cabría llamar hegelianamente, espíritu subjetivo. Queda el libro, pues, incompleto en este sentido, a la espera de otro que exponga la teoría del espíritu objetivo.

Muy recientemente, la revista «Philosophy» publicaba un decálogo que debían seguir sus colaboradores. El cuarto mandamiento prohibía citarse a sí mismo, aunque las propias obras fueran numerosas como los granos de arena de las playas. La razón por la que en estas páginas no se ha obedecido este mandamiento estriba en

que un manual general como éste presupone muchas investigaciones anteriores sobre temas puntuales y parciales, que deben ser consignadas para que puedan comprobarse los fundamentos de la argumentación.

Los diversos capítulos de este libro se han escrito en Oxford y Pamplona. A los residentes de Grandpont House y a los miembros del Departamento de Antropología y Psicología de la Universidad de Navarra debo el haber tenido el ánimo suficiente para abordar la tarea. Agradezco a los Profs. Alejandro Llano, Jaime Nubiola y Manuel Fontán sus muchas correcciones y sugerencias que han mejorado notablemente el texto. También a mí —como a Wittgenstein— me hubiera gustado escribir un buen libro.

Quizá sea necesaria una explicación de la dedicatoria de este libro. Una luminosa tarde de este verano me senté a la sombra en un banco del Jardín Botánico de Glasgow. Al poco, llegó una anciana octogenaria de pelo blanco con su hijo subnormal, que peinaba canas y pasaba de la cincuentena. Me llamó mucho la atención porque no es habitual ver subnormales de tanta edad. El hijo preguntó algo que no entendí y la anciana de pelo blanco empezó a explicar con fuerte acento de Glasgow que la sombra la producía el árbol. Me emocioné y salí corriendo, pero antes de llegar a casa redacté mentalmente esa dedicatoria, porque aquella anciana y su hijo, mi hermana y mis padres, muestran mejor que libro alguno la importancia de ser *humanos*.

Jorge Vicente Arregui
Pamplona, 11 de octubre de 1990

Capítulo I
SOBRE LA FILOSOFÍA DEL HOMBRE

La Filosofía del hombre o Antropología filosófica como disciplina autónoma es muy reciente en la historia de la filosofía. Se remonta no más allá de los primeros años del siglo XX cuando surge en el seno de la corriente fenomenológica. Desde ella empieza a difundirse a partir, en concreto, de la obra de Max Scheler, en la que aparece como título de uno de sus libros, que es también utilizado por algunos filósofos posteriores, como Cassirer, Hengstenberg, Landmann y otros.

Sin embargo, aunque su constitución como disciplina autónoma es muy tardía, buena parte de los contenidos de la Antropología filosófica nacida en la fenomenología y el existencialismo, se corresponden con los temas de la antigua *Psicología racional*, tal como la concibieron Wolff, Kant, Hegel y, anteriormente, la escolástica medieval. Pero como el método fenomenológico es bastante heterogéneo respecto del racionalista y del escolástico, y más afín al de la crítica trascendental y al del idealismo trascendental, no pocos de los antiguos temas resultan alumbrados de modo nuevo. Además, a los contenidos de la antigua *Psicología racional*, se añaden capítulos nuevos, como son el de la cultura y la historia, tan ajenos a la escolástica medieval y al racionalismo moderno y tan propios de la filosofía trascendental, del vitalismo y del existencialismo.

De este modo, los contenidos de la Antropología filosófica surgen de tradiciones filosóficas muy distintas con métodos muy heterogéneos entre sí. En lo que hoy cabe llamar Antropología filosófica o Filosofía del hombre confluyen la antigua metafísica de los seres vivos, la psicología racional, el idealismo trascendental, el vitalismo, el existencialismo, la dialéctica, la hermenéutica, la fenomenología y la filosofía analítica de lo mental. Esta confluencia de

temas, perspectivas y métodos diversos introduce una considerable dificultad a la hora de definir qué sea la Filosofía del hombre.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la historia de la ciencia se asemeja bastante a la de una nebulosa. El conjunto de saberes que constituye el material científico se va reordenando en torno a diversos núcleos que van configurándose lentamente. Así, el nacimiento de una nueva disciplina como ciencia autónoma supone la reorganización de todos los conocimientos anteriores. El conjunto de problemas y saberes que forman el *Sobre el alma* de Aristóteles, que es para él una parte de la filosofía de la naturaleza, se modifica cuando aparece la *psychologia rationalis* de Wolff, en la que se distingue entre psicología racional y empírica; cuando por obra de Kant, la pregunta «¿qué es el hombre?» ocupa el centro del universo filosófico; cuando se constituyen las ciencias humanas positivas; o cuando esas mismas ciencias humanas ponen en tela de juicio la legitimidad de la existencia de la filosofía antropológica.

El término «Antropología» es más antiguo que el *concepto* que se acaba de describir y designa un área de conocimiento coincidente en gran medida con la Etnología. Entendida en este sentido, la Antropología surge como ciencia y adquiere un amplio desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX en el mundo anglosajón y en el área cultural francesa desde comienzos del siglo XX.

La filosofía alemana del siglo XIX reserva el término «Antropología» para los saberes etnológicos o para aquellos saberes de tipo sociológico que se hacen cuestión de culturas particulares o nacionales. Este es, como es bien sabido, el caso de Kant, cuya *Antropología en sentido pragmático* se ocupa de los caracteres y de las culturas nacionales europeas, de la modulación cultural del temperamento humano, etc. Ciertamente Kant habla también de una Antropología trascendental, pero prefiere darle el nombre de *Metafísica de las costumbres* o, desde otra perspectiva, el de *Crítica de la razón práctica*. Por su parte, Hegel, en su sistematización más completa de la filosofía, es decir, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, agrupa bajo el rótulo «Antropología» el estudio de las diversas razas humanas y, en general, la mayor parte de lo que actualmente se entiende por Etnología, y bajo el de «Psicología» el estudio del alma en su relación con el cuerpo, los deseos, la afectividad, la conciencia, la volun-

tad, la muerte, etc., es decir, casi todo lo que Max Scheler considera como objeto de la Antropología filosófica[1].

No sólo la mayor parte de los contenidos de la Antropología filosófica de Scheler quedan englobados bajo la denominación de «Psicología» en las obras de Hegel a comienzos del siglo XIX, sino que también a mediados de ese mismo siglo, Kierkegaard llama «estudios psicológicos» a la mayor parte de sus trabajos, y a finales del XIX, Nietzsche continúa usando la misma denominación para un buen número de los suyos. Pero a partir del siglo XX, el título «Psicología» tiene como referente más común el tipo de ciencia positiva cultivada por Wundt, Watson o incluso el propio Freud.

Así pues, el término y el concepto de «Antropología filosófica» emergen en el área cultural germánica cuando la Antropología y la Psicología habían adquirido ya el estatuto de saberes positivos y habían alcanzado un grado de desarrollo y consistencia notable. En el mundo anglosajón, en cambio, el término «Antropología filosófica» es muy poco utilizado; se usa el vocablo «Psicología filosófica» para designar preferentemente el contenido de la antigua Psicología racional sin acoger los temas de la cultura y de la historia, que quedan más bien relegados a la Antropología y Sociología en cuanto saberes positivos o a la Filosofía social y a la Filosofía política.

El choque entre la Antropología positiva y la Filosofía y la gran eclosión de la Antropología en la Europa continental, se produce especialmente en Francia en la década de los 60, con la difusión de las investigaciones estructuralistas. El estructuralismo francés recoge la antropología etnológica, el psicoanálisis y unos determinados métodos provenientes de la lingüística para proponer una concepción del hombre que, por apoyarse también en la filosofía trascendental (crítica, materialista o idealista), tiene alcance filosófico y parece mostrarse como la vía para la deseada síntesis de todos los saberes sobre el hombre.

Esta síntesis había sido intentada también por la Antropología filosófica germánica. Y de manera similar a como ésta tuvo un declive que coincidió con el comienzo de la segunda guerra, el estructuralismo francés también experimentó un declive a finales de los 70,

1. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*, §§ 388-412 y 440-82 en *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt 1970, t. 10, pp. 43-198 y 229-302.

en el sentido de que dejó de considerarse como la gran panacea para la unificación de los saberes antropológicos.

Pero de todas maneras, la aspiración a la síntesis de todos los conocimientos sobre el hombre parece consolidada. El problema es satisfacer dicha aspiración. La articulación congruente o armónica entre todos esos saberes compete a la Antropología filosófica pues la filosofía es el saber más general que, por referirse a las últimas causas y a los primeros principios, puede y debe integrar los saberes particulares en un nivel de comprensión más profundo y más acorde con la exigencia de saber del espíritu humano, que aspira siempre a la totalidad. *La Antropología filosófica es, por tanto, el saber que tiene por objeto al hombre y que, a tenor del grado actual de desarrollo de las diversas disciplinas antropológicas, se constituye como una síntesis en el plano filosófico de los conocimientos aportados por las ciencias biológicas, humanas y sociales, lo que en último término significa una comprensión metafísica de cuanto las ciencias positivas han aportado al conocimiento del ser humano.*

La filosofía, las ciencias biológicas y las ciencias humanas y sociales han tenido desarrollos autónomos y heterogéneos. Por eso, los saberes sobre el hombre aparecen como muy fragmentarios y dispersos, pero su integración —por problemática que pueda resultar— es la tarea de la Filosofía del hombre.

1. *Filosofía del hombre y ciencias humanas*

El problema de las relaciones entre la Filosofía del hombre y las ciencias humanas (Psicología, Sociología y Antropología sociocultural, fundamentalmente) obedece a un problema epistemológico real. ¿Cómo fijar el concepto filosófico de la antropología y cómo aclarar su sentido a la vista de la constitución de las ciencias humanas? ¿Cómo debe entenderse la filosofía antropológica respecto de tales ciencias? En muchos sectores del pensamiento contemporáneo, la antropología filosófica tiende a distanciarse de la metafísica para acercarse a los estudios empíricos positivos sobre el hombre, convirtiéndose, en ocasiones de modo explícito, en una filosofía de las ciencias humanas o en la discusión y crítica del para-

digma de hombre vigente en el desarrollo de esas ciencias en Occidente [2].

Por una parte, es claro que no cabe hacer una filosofía del hombre al margen de las ciencias humanas. El desprecio a los contenidos de los estudios empíricos sobre el hombre que se registra en algunos planteamientos continuadores de la psicología racional, en algunos enfoques fenomenológicos existenciales o, incluso, en algunos estudios que siguen al análisis lógico del lenguaje, supone una grave limitación. La antropología filosófica no puede ser *sólo* una metafísica del hombre, o una fenomenología de la existencia humana o un análisis lógico de los términos psicológicos; debe ser capaz de articular la metafísica de los seres vivos con lo que el hombre sabe de sí tanto por conciencia como por ciencia; debe acoger la experiencia humana, tanto en su sentido de experiencia de la vida como en su acepción de experiencia científica. La filosofía del hombre no puede establecerse al margen de un diálogo con las ciencias humanas.

Por otra parte, si la filosofía del hombre necesita de las ciencias humanas, también éstas requieren de aquélla porque, como ya señalara Max Scheler, «no poseemos una idea unitaria del hombre», «la multiplicidad siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia del hombre mucho más que la

2. El conflicto entre la Antropología filosófica y las ciencias humanas no es resoluble diciendo *simplemente* que la Antropología filosófica considera al hombre «als solchen und im ganzen», «como tal y en su totalidad», por usar la expresión de K. Löwith, mientras que las ciencias humanas no lo estudian así, porque, como ha señalado Strasser, lo común a las ciencias humanas es que estudian empíricamente al hombre como tal, pues en la perspectiva de tales ciencias el hombre no es un objeto de investigación bajo el mismo título que lo son, por ejemplo, un conjunto de proteínas, un sistema celular o un mamífero. Las ciencias propiamente humanas tienen en cuenta, aunque a veces de modo implícito, el carácter específicamente humano del hombre. El historiador sabe bien que el hombre es el único ser que posee propiamente historia; el lingüista es consciente de que el hombre es el único ser cuyo comportamiento está determinado por el uso de símbolos y signos, y el especialista en historia comparada de las religiones se percata de que el hombre es el único animal religioso. No cabe, por tanto, decir que sólo la filosofía considera al hombre en cuanto tal. Cfr. STRASSER, S., *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina 1967, p. 17. La cita de Löwith corresponde a *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* en *Sämtliche Werke*, I, *Mensch und Menschwelt*, J. B. Metzler, Stuttgart 1981, pp. 329-42.

iluminan» y, en consecuencia, «en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático a sí mismo como en la actualidad»[3]. No se trata de negar la legitimidad y autonomía de las ciencias humanas, porque es obvio que el derecho, el lenguaje, las instituciones sociales o los estilos de vida tienen, como productos culturales, un grado de autonomía respecto del hombre que permite que sean considerados en sí mismos. Los productos culturales tienen consistencia y dinámica propias, un cierto grado de subjetualidad por el que no sólo actuan entre sí, sino también sobre el hombre. Por ello, las distintas ciencias humanas son autónomas respecto de la filosofía. Pero también es claro que un desarrollo unilateral de tales ciencias puede impedir la formación de una imagen explícita unitaria del hombre que, sin embargo, ellas mismas exigen.

La formación de una imagen unitaria e integral del hombre no viene exigida tan sólo por la marcha de las ciencias humanas, sino que es requerida también por la propia vida humana. A juicio de Gehlen, lo que define al hombre entre los seres vivos es la necesidad que experimenta de interpretar su propia existencia, de adoptar una postura respecto de sí mismo, es decir, respecto de los impulsos y propiedades que en sí percibe, y también respecto de los demás hombres. El hombre debe dar una interpretación de su ser y, partiendo de ella, tomar una posición y ejercer una conducta respecto de sí mismo[4]. El ser humano necesita saber lo que es para serlo[5], necesita poseer una idea de lo que es ser hombre en la que pueda *reconocerse* como sujeto y que guíe su proceso de autorrealización.

Así pues, tanto desde el punto de vista de las ciencias humanas como desde el del desenvolvimiento de la existencia humana, es necesaria una imagen unitaria e integral del hombre. Las ciencias humanas positivas no bastan para ofrecerla. Si la reflexión racional se canaliza exclusivamente en la dirección de las ciencias positivas, la idea de sí que todo hombre necesita poseer para vivir quedará rele-

3. Cfr. SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos* en *Gesammelte Schriften*, Francke Verlag, Berna y Munich 1971-87, t. 9, p. 11.

4. Cfr. GEHLEN, A., *El hombre*, Sígueme, Salamanca 1980, p. 9.

5. Sobre esta cuestión cfr. CHOZA, J., *El hombre necesita saber lo que es para serlo*, ponencia presentada en las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, en prensa.

gada al arbitrio de la irracionalidad. Esta es en buena medida la situación contemporánea en la que una interpretación unilateral y reductiva de la razón ha relegado al capricho y a la superficialidad la imagen de sí que todo hombre necesita poseer, y de hecho posee, más o menos conscientemente.

La Filosofía del hombre aspira a forjar una imagen del hombre capaz de ordenar e integrar los resultados obtenidos en las distintas ciencias humanas y de orientar el proceso humano de autorrealización.

2. *Antropología filosófica y antropología sociocultural. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural*

Las disciplinas que versan sobre el hombre pueden ser agrupadas bajo tres grandes rótulos: antropología física, antropología sociocultural y antropología filosófica. La antropología física no puede proporcionar una imagen integral del hombre porque, como ha señalado la antropobiología alemana, el hombre considerado al margen de la cultura es biológicamente inviable. La indiferenciación y plasticidad del hombre en el nivel biológico exige de suyo la determinación cultural. Sólo en cuanto ser cultural es el hombre viable.

Sin embargo, la pretensión de lograr una imagen integral del hombre sí ha sido asumida por la antropología sociocultural, que, en muchas ocasiones, mantiene el intento explícito de conseguir la integración de todos los saberes posibles acerca del hombre[6]. Para algunos, del mismo modo que la alquimia ha sido relevada por la química y la hechicería por la medicina, la filosofía debe ser reemplazada por la antropología sociocultural. Como ha escrito Gustavo Bueno, «debe existir alguna razón profunda para que la etnología pueda haber llegado a presentarse, de hecho, como una alternativa a la filosofía, incluso como su verdugo —'muerte etnológica de la filosofía'—. Si esta pretensión es un error, es preciso diagnosticar su

6. Sobre toda la discusión de las relaciones entre antropología filosófica y cultural, cfr. CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, Cenlit, Tafalla 1985, donde puede encontrarse una exposición más amplia de las cuestiones aquí planteadas.

génesis y, lo que es más importante, tratar de comprender sus 'razones', asignándole sus propios límites»[7]. El problema real de las relaciones entre antropología sociocultural y filosófica estriba en que puede considerarse a la filosofía en general, y a la antropología filosófica en particular, como un producto cultural. Como ya afirmó Mercier, «toda sociedad, haya alcanzado o no la fase científica, se ha construido una antropología para su propio uso. Toda organización social, toda cultura, es interpretada por los propios hombres que la viven»[8]. Pero la interpretación que de un sistema sociocultural se da dentro de él, pertenece al sistema. Desde este punto de vista, la última palabra respecto de la filosofía y respecto de la concepción del hombre pertenecen a la antropología sociocultural.

Ahora bien, la crítica etnológica es relevante para la filosofía. «El punto de vista etnológico» supone para la filosofía la necesidad de justificar su propio estatuto metacultural, es decir, trascendental. La filosofía debe hacerse cargo del punto de vista etnológico y justificar su trascendentalidad frente a la acusación de etnocentrismo. ¿Va la Antropología filosófica más allá de ese mecanismo que, a lo más, supondría la rigurosa conceptualización de la razón europea y occidental en exclusiva? ¿Es la Antropología filosófica sólo la quintaesencia de la imagen que la cultura occidental posee del hombre? *¿Es la filosofía sólo un producto cultural?*

Esta cuestión no es trivial en la medida en que la cultura es un sistema de conocimientos, bastante congruentes entre sí, que versa sobre la totalidad de lo real, el mundo y Dios, que se erige como guía de la conducta humana. Dicho brevemente, la cultura es un saber respecto del todo que conduce la acción humana. Es obvio que considerada así, la cultura se acerca mucho y casi se vuelve indiscernible de lo que habitualmente se llama filosofía.

a) *La filosofía como fenómeno cultural*

La filosofía aparece a primera vista como un fenómeno cultural más entre otros fenómenos culturales, que puede estudiarse desde

7. BUENO, G., *Etnología y utopía*, Júcar, Madrid 1987, p. 10.
8. MERCIER, P., *Historia de la antropología*, Península, Barcelona 1976, p. 21.

el punto de vista de las ciencias positivas de la cultura. Del mismo modo que cabe considerar la organización social, el derecho o el arte de una sociedad, puede estudiarse lo que esa sociedad piensa de lo real, de sí misma y de Dios. Para muchos autores, la concepción que una sociedad tiene de sí misma y de lo real, puede explicarse desde factores no cognoscitivos del sistema sociocultural.

En toda cultura hay un sistema de valoración de la conducta, una visión del mundo y una religión. Pues bien, en la articulación de estos tres factores descubre Geertz la presencia universal de la filosofía en toda cultura. En todas las culturas, la religión manda comportarse de determinado modo porque la realidad es de determinado modo. En toda cultura, las normas éticas de comportamiento pretenden fundarse en la naturaleza de las cosas. Tal síntesis entre el ser y el deber ser, tal fundamentación de la ética en la ontología, es algo que empíricamente se encuentra en todas las culturas[9].

Si se admite sin ulteriores precisiones este planteamiento, cabe establecer un tratamiento empírico de la filosofía. Este tratamiento puede muy bien consistir en el estudio de cómo los diversos grupos humanos regulan *de hecho* su conducta desde una interpretación última de lo real, o en el estudio de la articulación entre las concepciones vigentes en un grupo y otros factores del sistema sociocultural. En este planteamiento, la filosofía primera es sustituida por la sociología del conocimiento pues quien da razón de las diversas concepciones filosóficas es el propio sistema sociocultural. Dentro de este tratamiento empírico de la filosofía caben dos posibilidades. Si se acepta una tesis determinista según la cual los factores cognoscitivos son considerados como epifenómenos ideológicos o superestructurales de los factores no cognoscitivos, el estudio de las concepciones de lo real se retrotrae a la ciencia positiva que estudia el supuesto factor determinante. Esta es, por ejemplo, la tesis del marxismo ortodoxo o del materialismo cultural de Marvin Harris. Si esta concepción determinista no se acepta, el estudio de tales concepciones se convierte en la clasificación taxonómica de las concepciones del mundo realmente vigentes. Esta es, por ejemplo, la postura de

9. Cfr. GEERTZ, C., *Ethos, world view and the analysis of sacred symbols* en *The interpretation of cultures*, Basic Books, Nueva York 1973. (Hay tradución castellana en Gedisa, Madrid 1988).

Dilthey y del relativismo cultural. Pero en cualquiera de los dos casos, la autonomía de la filosofía desaparece y, en última instancia, quien da razón de la diversidad filosófica es la ciencia positiva.

Ahora bien, ¿es verdadera la acusación de etnocentrismo que desde algunos sectores de la antropología sociocultural se ha levantado contra la filosofía? ¿Es la Antropología filosófica exclusivamente la proyección al ámbito universal de la imagen que el hombre occidental posee de sí mismo? ¿Es la filosofía solamente la quintaesencia, la expresión reflexiva de la autoconciencia de un grupo humano particular, de una cultura concreta? Como ya se ha indicado, el surgimiento de estas preguntas obliga a replantear el estatuto metacultural, es decir, trascendental, de la filosofía en general, y de la filosofía del hombre en particular.

A la hora de abordar esta cuestión, es preciso señalar todavía otro problema. La filosofía tiene un indudable comienzo cultural. Pero si el punto de partida objetivo del filosofar viene dado desde el orden cultural, parece que la cultura mediatiza siempre a la filosofía. Pero si la filosofía está filtrada y mediatizada por la cultura, ¿puede decirse que alcanza lo real de otra manera a como lo hace el saber cultural?

Parece bastante claro que el punto de partida objetivo del filosofar es una construcción cultural. Desde luego, son construcciones culturales el sentido común[10] o el lenguaje ordinario, de los que se supone que parte la filosofía clásica y el moderno análisis del lenguaje. También podría mostrarse que la autoconciencia individual, de la que parte la fenomenología, está influida y condicionada por el sistema sociocultural, por el proceso de socialización, por ejemplo. Pero la objeción en contra de la trascendentalidad de la filosofía alcanza también a las filosofías que parten de lo real o de lo evidente porque no todas las culturas tienen el mismo concepto de lo real o de lo evidente.

10. El sentido común en todas las culturas viene caracterizado como un conjunto de conocimientos que son naturales, prácticos, sencillos, ametódicos y accesibles a todo el mundo. Así considerado, el sentido común es un producto cultural. Sobre el tema cfr. GEERTZ, C., *Common sense as a cultural system* en *Local knowledge*, Basic Books, Nueva York 1983, pp. 73-93.

Si hay una variación cultural del punto de partida del filosofar, parece que la cultura filtra siempre el acceso a lo real. Desde este punto de vista, la incardinación cultural del filosofar parece no poder ser superada, y el relativismo cultural inevitable. De este modo, la última explicación acerca de la filosofía vendría dada desde la antropología sociocultural.

b) *La filosofía como fenómeno metacultural. Los límites del relativismo*

Ahora bien, las ciencias positivas de la cultura no pueden establecerse como ciencia primera. Si las nociones de evidencia, real, etc., tienen una variación cultural, si no todos los grupos humanos coinciden en su interpretación de qué significa ser real, o evidente o verdadero, entonces hay que abordar el estudio de los supuestos y los fundamentos de tales nociones. Se abre así un nuevo campo que es el estudio de esas nociones en sí, de modo reflexivo y crítico, atendiendo a su fundamentación última. Este nuevo plano del saber es el que se ha venido llamando plano trascendental.

Dicho de otro modo, la constatación de la vigencia empírica de *distintas* concepciones del hombre y lo real en las diversas sociedades obliga a abandonar el plano cultural para instaurar la reflexión filosófica. Como esa pluralidad de concepciones es efectivamente vigente, en el nivel de la ciencia positiva de la cultura, el relativismo cultural es insalvable. *De hecho* hay una pluralidad de concepciones de lo real. Y en cuanto que concepciones culturalmente vigentes, desde ninguna de ellas cabe descalificar a las demás con legitimidad. En el plano de la antropología positiva el relativismo cultural, tal como lo formula Herskovits, por ejemplo, es inevitable. «El relativismo cultural, afirma este autor, es una filosofía que, al reconocer los valores con los que cada sociedad configura su vida, acentúa explícitamente tanto la dignidad que corresponde a todas las costumbres y usos como la necesidad de tolerar todas las convicciones, incluso las que difieren de las propias. En lugar de acentuar las divergencias, con base en una norma planteada como absoluta, la posición relativista subraya la validez de todo sistema normativo y

de todas sus implicaciones valorativas para los hombres que viven según esas normas»[11].

Es cierto que cada cultura ofrece una interpretación distinta de qué es lo real, lo evidente, etc., pero tal interpretación no es sin más filosofía. Sólo en la cultura occidental se ha planteado el debate acerca de qué sea en verdad lo real. Por tanto, en filosofía no se trata de enunciar explícitamente lo que nuestra cultura entiende por real o por verdadero, sino de averiguar qué es lo real o lo verdadero en sí.

De este modo, cabe afirmar que se comienza a hacer filosofía porque la concepción cultural de lo real resulta insuficiente, porque se «sospecha» de ella. Aquí la filosofía supone el abandono de lo ya sabido, de lo poseído pacíficamente en el orden cultural. Si la interpretación que una cultura da de lo real fuera suficiente no se filosofaría. Hay filosofía en la medida en que se considera que el saber cultural no es absolutamente válido. Por eso, como ha escrito Julián Marías, «el filósofo no parte nunca de la ignorancia, sino del saber: de un repertorio de interpretaciones y creencias recibidas, en las que estaba instalado y que resultan insostenibles e insuficientes, por eso la fórmula general de la tesis filosófica no es nunca del tipo 'A es B', sino 'A no es B, sino C'»[12].

Desde este punto de vista, la filosofía nace a expensas de una crisis cultural, de un «desengaño» respecto de lo ya sabido. Puede ocurrir que el «desengaño» se produzca por el conocimiento de otras culturas, que la experiencia de otras culturas ponga en crisis lo que se creía firmemente asentado, pero no es necesario. El vértigo que ocasiona la experiencia de la relatividad de la propia cultura determina muchas veces el impulso subjetivo hacia el filosofar, a buscar un fundamento verdadero. Pero tal crisis no es imprescindible. Suele decirse, y es verdad, que el hombre filosofa cuando su mundo se hunde[13], pero esto no implica que no se pueda también filosofar desde un mundo sólidamente establecido. En cualquier caso,

11. HERSKOVITS, M. J., *Das Problem des Kulturrelativismus* en GINTERS, R., *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf 1978.

12. MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983, p. 20.

13. Esta es la conocida tesis mantenida por BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, FCE, México 1960.

la filosofía parte de una superación del saber cultural, de una puesta entre paréntesis, más o menos dramática, de la concepción del mundo y lo real socialmente vigente.

La filosofía nace, pues, con la pretensión de superar el orden de lo culturalmente sabido abriéndose a un plano trascendental. Ahora bien, ¿es esto posible? ¿Puede la filosofía independizarse de su raíz e incardinación histórica?

De entrada, cabría decir que éste es el problema de la posibilidad de establecer un saber absoluto, olímpico, respecto de la historia y la cultura. Ahora bien, tal pretensión parece inalcanzable. Al menos resulta claro que el saber, en la medida en que es olímpico, en que no es relativo a su momento histórico, se transforma en *abstracto* en el peor sentido del término. Es verdad que en la metafísica clásica, la formulación de los primeros principios es intemporal y que goza de una verdad en cierto modo absoluta, pero también lo es que esa metafísica y esa formulación resultan muy abstractas. Dada la limitación humana, la condición absoluta del saber se nos transforma en abstracción[14].

Pero la situación de la filosofía no consiste en la alternativa entre ser un saber absoluto o no ser en absoluto un saber. La pretensión típicamente moderna de establecer un saber exento de supuestos no tiene por qué ser mantenida. Dicho de otro modo, en la filosofía hay un ineludible componente hermenéutico.

---

14. Jolif ha insistido en el carácter necesariamente abstracto de la Antropología filosófica. Al señalar este carácter abstracto, Jolif quiere dejar claro que la Antropología filosófica no puede entenderse como un discurso aislado y cerrado en sí mismo. La Antropología filosófica no puede ser considerada como una totalidad que no deja nada fuera de sí. Es inseparable de los demás discursos antropológicos y de la vivencia misma, no sólo por una razón de hecho, sino por su propia esencia: lo que ella afirma es lo que afirman también, y de modo más concreto, las ciencias humanas, y que antes estaba dado en la vivencia misma. Si se reconoce esta abstracción, se descubre el lazo entre filosofía, saber positivo y vida. La filosofía tiene por tarea elaborar los conceptos, categorías y esquemas que reciben su contenido real y su aplicación concreta en la vida misma, y en la primera captación de esa vida que son las ciencias humanas. (Cfr. JOLIF, J. Y., *Comprendre l'homme*, Les éditions du Cerf, París 1967, p. 120). Dicho de otro modo, la Antropología filosófica, que en último término es metafísica del hombre, debe hacerse en constante diálogo con las ciencias humanas, la fenomenología de la conciencia y la experiencia de la vida.

Por otra parte, es imprescindible distinguir entre influencia y determinación. La filosofía no es olímpica respecto de la situación históricocultural, pero tampoco resulta absolutamente determinada por ella. Para mantener tal determinación no basta con señalar una genérica dependencia de la filosofía respecto de la cultura: hay que ser capaz de correlacionar las variaciones en el pensamiento filosófico con las variaciones de los factores socioculturales. Para mantener un determinismo rígido hay que ser capaz de establecer cuáles son las diferencias socioculturales que subyacen a las diferencias filosóficas, y esto no parece empresa fácil.

De este modo, aunque la filosofía no pueda establecerse como saber absoluto, en la medida en que cuestiona el orden de lo culturalmente sabido pretendiendo averiguar qué es lo real, lo verdadero, lo evidente o lo bueno en sí, a través de una investigación reflexiva y crítica, la filosofía alcanza una dimensión metacultural. Se abre así desde una cultura determinada una reflexión trascendental, desde la que cabe adquirir conciencia de lo que es puramente cultural. Se puede distinguir lo real de lo culturalmente aceptado como real. De este modo, la filosofía es capaz de tematizar, reflexionar sobre lo que son en sí, sus propios supuestos culturales y criticarlos. Esta advertencia no supone, como es obvio, entender la filosofía sólo y esencialmente como tarea crítica, pero sí constata que ésta es una de sus posibilidades. Lo definitorio de la filosofía no es tanto su tarea crítica como su intrínseca pretensión de verdad.

Si la filosofía nace con una pretensión intrínseca de verdad, no basta con hacer una tipología de las filosofías ni con considerar las correlaciones entre los contenidos filosóficos y el resto de los factores del sistema sociocultural. La filosofía en cuanto que posee una pretensión intrínseca de verdad no es analizable sólo como un producto cultural.

c) *Pretensión de verdad y etnocentrismo*

La pretensión de verdad y de validez universal que se ha referido a la filosofía es predicable también de la ciencia en general, y de la propia antropología sociocultural. También la antropología positiva pretende ser verdadera y tener validez universal. Pero en esa medida, la antropología sociocultural, la ciencia y la filosofía no

pueden ser consideradas como un mero producto cultural occidental. Como ha escrito Gustavo Bueno, «el concepto mismo de etnocentrismo puede ser dialécticamente reducido a sus justas proporciones —recortando sus pretensiones de Idea crítica total— reconociendo la posibilidad de ciertos productos culturales cuya esencia 'etnocéntrica' consistiera, precisamente, en dejarlo de ser. Tales productos culturales son las verdades científicas» [15]. «Hay por lo menos un producto cultural que no pertenece al campo de la Etnología: la propia etnología» [16]. La ciencia, aunque sea producto de una cultura particular, no es etnocentrista, sino que su validez se extiende a todas las culturas.

Desde este punto de vista, la tesis del relativismo cultural ha de ser revisada. Si el relativismo cultural, como descalificación del etnocentrismo, se afirma como verdad última e inapelable se convierte en contradictorio. Existen en la antropología sociocultural principios no relativos a una cultura, sino que sirven para pensar y explicar todas las culturas, por lo que tienen un valor intercultural, transcultural o metacultural. Al menos caben citar dos de estos principios: la propia antropología y el propio principio del relativismo cultural [17].

Que el relativismo cultural no sea aceptable como proposición última y definitiva acerca de la cultura no significa que no sea válido en su orden y que no cumpla una función positiva en el desarrollo tanto de la antropología sociocultural como la filosófica. Respecto de la filosofía, ya se ha señalado que ésta nace en muchas ocasiones de un desengaño respecto del saber cultural y que éste suele ser motivado por el conocimiento de otras culturas. Así, por ejemplo, se acostumbra a decir que la gran reflexión antropológica que Sócrates comienza aparece como resultado de la crisis de la sofística, que suele ser entendida como la toma de conciencia del carácter arbitrario de las leyes humanas. Aquí la filosofía se muestra como la superación, en un nuevo plano epistemológico, de la constatación de la relatividad de las culturas. Una observación similar

15. BUENO, G., *o. c.*, p. 39.
16. *Id.*, p. 33.
17. Cfr. SAN MARTÍN, J., *La antropología*, Montesinos, Barcelona 1985, p. 127. Cfr. también la obra ya citada de G. Bueno.

podría hacerse respecto de la filosofía cartesiana, Montaigne y la ampliación del mundo que supuso el descubrimiento de América.

También Rousseau, en el *Segundo discurso* o *Discurso sobre la desigualdad de los hombres* indica que bajo el título de «Estudio del hombre» no suele estudiarse más seres que los del propio país[18]. Para conocer al hombre hay que mirar más lejos; es preciso empezar por lo ajeno, pues es necesario «conocer al hombre por sus semejanzas y por sus diferencias para adquirir esos conocimientos universales que no son de un siglo ni de un país exclusivamente». Rousseau prevé un saber del hombre en cuanto semejante, es decir, un discurso de la igualdad humana, pero este discurso no se puede lograr desde nuestra propia cultura, sino que es preciso salir lo más lejos posible para ver las diferencias, pues sólo desde ellas se puede lograr lo semejante. Si lo que se trata de comprender es qué es lo real, o qué es el hombre, resulta imprescindible ampliar nuestra experiencia del hombre o de lo real.

3. *Los planos epistemológicos del saber antropológico*

Se ha insistido ya suficientemente tanto en la necesidad de lograr una idea unitaria del hombre como en la heterogeneidad de los saberes particulares y válidos que poseemos sobre él. Para realizar la tarea de unificación encomendada a la Antropología filosófica es preciso comenzar poniendo un poco de orden entre tales saberes. Ordenar una pluralidad de conocimientos heterogéneos no es obtener *ab intrinseco* la unidad de lo diverso o constituir el saber absoluto, del mismo modo que ordenar una biblioteca no es escribir *el* libro; pero sin duda ordenar es el primer paso para integrar saberes heterogéneos. La dificultad fundamental en la tarea de integración viene dada por el peligro de reduccionismo, es decir, la marginación de lo que no se aviene con los propios presupuestos, el olvido de aquellos fenómenos que no caen bajo las propias hipótesis y que, por tanto,

18. Cfr. ROUSSEAU, J. J., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* en *Oeuvres*, ed. de M. Touquet, Badouin Frères, París, s. f., t. 1, pp. 253-312 y SAN MARTÍN, J., *o. c.*, pp. 32-8.

ni siquiera aparecen como relevantes. El peligro de reduccionismo es especialmente grave si se advierte que los métodos particulares tienden a absolutizar su tipo de consideración.

La dificultad, señalada por Scheler y repetida por Heidegger[19], de averiguar qué es el hombre precisamente a causa del ingente número de conocimientos que poseemos sobre él, no es exclusiva de nuestra época. Como ya afirmó Heráclito, «los hombres no son capaces de tomar junto lo que siempre está junto»[20]. La realidad humana, que en sí es unitaria, es conocida por nosotros necesariamente de modo fragmentario. Lo que en sí es uno, se nos aparece como múltiple. Puesto que el hombre no es capaz de saberlo todo a la vez, en nuestro conocimiento aparece como distinto lo que en realidad es lo mismo. Esto significa que el *logos*, aunque en sí es unitario, tiene una dimensión histórica o, si se quiere, quasimaterial. El saber que el hombre tiene de sí no es resultado de un acto único y total, sino de un proceso que se distiende en el tiempo. El hombre tiene que *aprenderse, llegar a conocerse* a sí mismo. En esta precisa medida, el saber sobre sí del hombre es esencialmente histórico, es decir, acontece —como se verá más adelante— bajo la forma de *experiencia*. Ahora bien, este proceso de aprendizaje no se realiza según leyes estrictamente racionales y, por tanto, el despliegue histórico de la filosofía o la génesis histórica de la autoconciencia, tanto individual como colectiva, no es reducible a filosofía. Aunque no se puede mantener que la secuencia histórico-cronológica de constitución del saber sea completamente alógica e irracional, tampoco se puede excluir del proceso de aprendizaje, la contingencia y el azar.

En la medida en que el saber sobre sí se alcanza en un proceso histórico, y en cuanto que el hombre es un ser histórico, la Antropología filosófica no puede constituirse como un saber absoluto y total que no deje nada fuera de sí. La pretensión mantenida de alcanzar una idea unitaria y global del hombre no puede entenderse de ese modo. Como el hombre es un ser histórico y por tanto tiene todavía futuro, la Antropología filosófica debe renunciar a consti-

19. Cfr. HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 137, V. Klostermann, Frankfurt 1951, p. 189.

20. Fragmentos 34 y 50. Traducción de HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, § 49, V. Klostermann, Frankfurt 1983, p. 137.

tuirse como un saber cerrado; debe permanecer abierta porque el hombre, en cuanto que tiene futuro, es una realidad abierta.

Dicho de otro modo, la Filosofía del hombre tiene necesariamente un componente hermenéutico en cuanto que ha de comprender cada fenómeno desde una totalidad anticipada, puesto que todavía no ha acontecido.

Expresado en términos existenciales, nadie puede responder exhaustivamente a la pregunta por la propia identidad personal, a la agustiniana cuestión «*quid sum, Deus, quid sum?*», porque en cuanto que todavía se vive, la propia identidad personal no está completamente realizada, porque hay futuro y no se puede conocer algo que todavía no es. Es decir, el conocimiento de sí mismo tiene índole hermenéutica. Se comprenden las partes, los episodios de la propia vida, por ejemplo, desde el todo, y el todo desde las partes, *anticipando* el todo. La comprensión del todo desde las partes y de las partes desde el todo se ha venido llamando *círculo hermenéutico.* La existencia de un componente hermenéutico en el conocimiento de sí que cada hombre posee, aparece también cuando se trata de estudiar el género humano. Para saber lo que el hombre es, es preciso considerar lo que el hombre *hace* y *puede hacer.* El estudio de la naturaleza humana es la investigación de las capacidades operativas del hombre, pero para considerar las capacidades operativas del hombre hay que atender a lo que hace. La potencia se define por el acto. Ahora bien, es evidente que, en cuanto que hay historia y futuro, las acciones y, en general, las manifestaciones y productos humanos, no se han totalizado. No se puede saber exhaustivamente lo que el hombre es, lo que puede hacer, o «lo que el hombre da de sí», hasta que no lo haga y, por tanto, la antropología filosófica no puede cerrarse mientras la historia permanezca abierta.

Que la filosofía del hombre no pueda constituirse como un saber absoluto, cerrado y total no implica la imposibilidad de alcanzar un saber verdadero y universal acerca del hombre, y en este sentido la tesis aquí defendida no implica la imposibilidad de la metafísica. En última instancia, la filosofía del hombre es metafísica, en el sentido de una investigación acerca del tipo de realidad que el hombre es. No se está intentando defender una postura historicista o relativista ni se está vaciando de contenido las nociones de esencia o naturaleza humana. Pero sí hay que advertir que una metafísica de la

naturaleza humana no es un saber absoluto, sino que deja algo fuera de sí, y es, por eso, abstracta. No se trata de negar la posibilidad de la metafísica, pero sí de reconocer sus límites y de advertir que la Antropología filosófica no puede ser *sólo* metafísica. Como sentenció Gilson, «la antropología no puede deducirse de la metafísica»[21]. Si la Antropología filosófica se entendiera exclusivamente como un estudio metafísico de la naturaleza humana, entonces quedarían irremisiblemente fuera de su objeto la cultura y la historia (las que realmente han acontecido). Ahora bien, la subjetividad humana no puede reconocerse en una antropología tan abstracta, con lo que se llega a la paradójica situación de escribir una antropología en la que ningún hombre se reconoce y que es incapaz de explicar la vida humana, tal como ésta nos es realmente dada.

La pretensión, por tanto, de integrar unitariamente los diversos saberes heterogéneos sobre el hombre no es la de formar un saber cerrado sino la de *poner orden*. Aunque el orden cronológico en que se han ido constituyendo dichos saberes y el sistemático no coinciden plenamente, se puede intentar una consideración conjunta de ambos. En lo que se refiere al saber antropológico cabe decir que se ha formado y desarrollado en diversos planos epistemológicos, entre los que se han establecido relaciones varias a lo largo de la historia.

a) *El plano empírico-positivo*

En este plano se han desarrollado todas las ciencias positivas tanto si estudian la constitución biológica del hombre como si consideran el orden cultural, es decir, los diversos estilos de vida. Estas ciencias se integran en la antropología física y la sociocultural.

En el nivel de las ciencias positivas, tanto biológicas como socioculturales, se consideran hechos y relaciones entre hechos. Una ciencia positiva pretende *explicar* los hechos o datos enunciando las leyes generales que los subsumen, considerándolos como *casos* de una ley general. Por otra parte, una ley no es sino la formulación

21. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid 1970, p. 261.

de las relaciones entre diversos hechos o fenómenos, por lo que es una función matemática. La pretensión de la ciencia positiva es, pues, establecer las leyes que regulan cómo se relacionan entre sí, o cómo interactúan, bien los fenómenos biológicos, bien los socioculturales, bien ambos entre sí. Al punto de vista de las ciencias positivas, se le puede llamar punto de vista de la *exterioridad objetiva*, porque los hechos empíricos no son sólo exteriores al sujeto, sino también exteriores entre sí. Una ley positiva formula una conexión entre dos fenómenos pero no determina la necesidad intrínseca de los fenómenos ni de su articulación. Sin embargo, puede llamarse, punto de vista de la *exterioridad subjetiva* al que estudia cómo los seres humanos exteriorizan o expresan su propia subjetividad. Este es el orden del arte, y, en general, de todos los productos culturales.

En la perspectiva de las ciencias positivas, el hombre es visto exclusivamente como *objeto* de la ciencia; es la realidad que las diversas ciencias positivas consideran. En este plano epistemológico, el ser humano aparece como un sistema, o una estructura funcional de hechos. Por ejemplo en las ciencias biológicas y médicas, el hombre es visto como un organismo vivo, como un conjunto de órganos unidos funcionalmente, como un sistema orgánico. También para la psicología, el hombre es un sistema. En lugar de órganos y de uniones funcionales biológicas, habitualmente se determinan elementos y funciones psíquicas, pero sigue siendo considerado como un determinado tipo de estructura o de sistema.

En las diversas ciencias humanas, el hombre es estudiado como un organismo, como un sistema, como un objeto. En definitiva, es tematizado como una cosa entre las cosas, o como un ser entre los seres. En cuanto que los seres forman un plexo, en cuanto que remiten unos a otros, el conjunto de los seres forma el mundo. Desde este punto de vista, el hombre aparece como un ser mundano más, como un ser más de la naturaleza, en continuidad con los otros seres naturales. Podrá ser más perfecto, más complicado o suponer un grado de evolución más alto, pero hay una continuidad con los demás seres naturales.

Ahora bien, la «imagen» del hombre resultante de las ciencias humanas no es suficiente. El hombre no es *sólo* lo que las ciencias humanas dicen. Si consiguiéramos unificar todos sus resultados, no sabríamos qué es el hombre. Como escribió Merleau-Ponty, «yo no

soy el resultado o el entrecruzamiento de múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi psiquismo, como el simple objeto de la biología, de la psicología; yo no puedo pensarme como una parte del mundo ni cerrar sobre mí el universo de la ciencia. Todo lo que yo sé del mundo, incluso mediante la ciencia, lo sé a partir de una visión mía o de una experiencia del mundo sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada»[22]. El hombre es siempre más que lo que las ciencias humanas dicen porque es su sujeto y no sólo su objeto. Las ciencias humanas son un producto del hombre; es él quien hace la ciencia. Por ello, la zoología, la antropología física, la psicología, la sociología o la antropología sociocultural no pueden agotar la realidad humana. El hombre es, al menos, lo que las ciencias humanas dicen *más* la posibilidad de hacer ciencia. Así, la visión que del hombre da la ciencia positiva es siempre imperfecta porque el hombre como sujeto de la ciencia no es un objeto científico, quedando, por tanto, fuera del ángulo de visión de la ciencia positiva. La limitación que aqueja a «la imagen científica» del hombre no es, pues, coyuntural; no se debe a la imperfección de nuestro actual conocimiento, sino que responde a una razón intrínseca a la esencia de la ciencia.

b) *El plano lógico-reflexivo*

La pregunta por qué sea una ciencia y por qué sea el hombre como sujeto de la ciencia está en un plano epistemológico distinto al estudio de los fenómenos humanos que realizan las ciencias positivas. Ahora no se trata de considerar los hechos, sino de investigar cómo es posible nuestro conocimiento acerca de los hechos, cómo es posible la ciencia misma. El hombre es el ser capaz de hacer ciencia, capaz de saber acerca del mundo en que vive y de sí mismo. En consecuencia, la pregunta «¿qué es el hombre?» debería poder formularse así: «¿cómo tiene que estar hecho el hombre para que sea posible la ciencia?»[23].

22. MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París 1945, p. II.

23. O incluso, parafraseando a Bollnow, ¿cómo debe estar conformada la esencia humana en su conjunto para que este fenómeno particular, la ciencia como activi-

El planteamiento reflexivo-trascendental considera al hombre como sujeto de la ciencia. ¿Cómo es posible la ciencia como saber acerca de hechos? La ciencia estudia los hechos, pero ella misma no es un hecho. La pregunta por la ciencia está consiguientemente en un nivel distinto a la interrogación por los hechos. Este es, como es sabido, el itinerario que llevó a Kant a la inauguración del punto de vista trascendental. ¿Qué hay además de condiciones materiales de posibilidad de los objetos? La respuesta ha sido: condiciones formales de posibilidad. Y la última condición de posibilidad del objeto es el sujeto, pues para Kant es el sujeto quien pone la objetividad del objeto.

Si en el plano de las ciencias positivas, el hombre aparecía como un objeto más de la naturaleza, como un ser entre los seres, en el planteamiento trascendental, el hombre es visto no ya como un objeto, sino como la condición de posibilidad de los objetos. El hombre no es un ser más en el mundo, sino más bien aquello por lo que puede haber un cosmos. En las ciencias positivas, el ser humano se tematiza como objeto y queda, en consecuencia, patente la continuidad entre hombre y cosmos. En cambio, para la reflexión trascendental, el hombre es considerado como sujeto y todo el cosmos resulta unificado como objeto del saber humano.

Aparece así ya en Kant una antropología filosófica que es la antropologización de toda filosofía, pues la pregunta en que se contienen todas las cuestiones filosóficas es la que versa sobre el hombre. «El campo de la filosofía en sentido cosmopolita se deja resumir en las siguientes cuestiones: 1) ¿Qué puedo saber?; 2) ¿Qué debo hacer?; 3) ¿Qué me es permitido esperar?; 4) ¿Qué es el hombre? En el fondo, todo esto se podría incluir en la antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la cuarta»[24]. La pregunta acerca de qué podemos saber se reconduce, pues, a la pregunta por el hombre.

Lo que caracteriza al hombre frente a los demás seres es el ser un yo. «El hecho —escribe Kant— de que el hombre puede tener

---

dad humana, dado en el hecho vital, pueda ser entendida como componente necesario y pleno de sentido? (Cfr. BOLLNOW, O. F., *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1943, p. 12 e Id., *Antropología filosófica* en SEVILLA, R., (ed.), *La evolución, el hombre y el humano*, Instituto de Colaboración Científica, Tubinga 1986, p. 21.

24. KANT, I., *Logik, Enleitung*, III. (Ak IX, 25).

un yo en su representación, lo eleva infinitamente por encima de todos los seres que viven sobre la tierra. Por ello, el hombre es una persona, y, a causa de la unidad de la conciencia, es una sola e idéntica persona en medio de todos los cambios que le pueden sobrevenir. Es decir, es un ser distinto totalmente en categoría y dignidad de las cosas, entre las cuales están los animales carentes de razón, sobre los que uno puede mandar como le plazca»[25].

Ahora bien, para Kant, sólo tenemos acceso cognoscitivo al yo empírico, al yo de la apariencia empírica, que es fenoménico. El yo nouménico, el yo en sí o el yo trascendental, nos resulta inaccesible intelectualmente. En la apercepción pura, en la conciencia del entendimiento que refiere todas las representaciones a un yo como sujeto, reduciéndolas así a la peculiar unidad que constituye en la filosofía kantiana, la condición de la objetividad de todo conocimiento humano, el yo sólo se hace presente como ausente[26]. El «yo pienso» que «ha de poder acompañar a todas mis representaciones»[27], no puede a su vez ser pensado. No puede volverse objeto porque es precisamente lo que hace posible cualquier objetividad. Ese yo no es ni un juicio ni un concepto puro pues carece de contenido. «(De la representación 'yo') no cabe decir que sea un concepto, sino una mera conciencia que acompaña a todo concepto. Con este yo o él o ello (la cosa) que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos = x, que sólo es conocido mediante los pensamientos que son sus predicados y del cual, aparte de ellos, no podemos tener nunca el más mínimo concepto»[28].

El planteamiento reflexivo-trascendental permite, pues, considerar al hombre como sujeto, y no sólo como objeto de la ciencia. El hombre no es ya un objeto más, sino el sujeto que hace posible a todo objeto. Pero precisamente por ello, el yo no es objetivable y resulta, por tanto, desconocido. Ahora bien, si la pregunta antropológica ha de ser respondida, si se quiere saber qué es el hombre, o el espíritu o la subjetividad, si además se define ésta por referencia

25. KANT, I., *Anthropologie*, § 1 (Ak VII, 127).

26. Cfr. PALACIOS, J. M., *Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant* en «Revista de Filosofía» 4 (1981), p. 227.

27. Kr V, B 131.

28. *Id.*, A 346/B 404. Cfr. *Prolegomena*, § 46, nota (Ak IV, 334).

al saber, y el saber por referencia al objeto, no queda más remedio —para contestar a la pregunta— que verter toda la subjetividad en la constitución de objetividades. Es la identidad entre sujeto y objeto.

El planteamiento hegeliano parte del supuesto, ya indicado por Kant, de que la historia, la marcha del mundo, procede según un cierto plan racional. En *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Kant plantea la posibilidad de que la naturaleza y la historia respondan a un designio racional, que haya una finalidad racional en la naturaleza física y la historia, de modo que la racionalidad se vaya realizando progresivamente en la historia[29]. En esta perspectiva, que Hegel adopta, la historia aparece no como una sucesión caótica de acontecimientos carente de sentido, sino que es vista como la historia de la realización creciente de la subjetividad humana en el mundo. Que el mundo es cada vez más humano significa que el sistema sociocultural acoge y expresa cada vez más la subjetividad humana. La historia es el lugar en que se realiza progresivamente la subjetividad.

La hipótesis de que la historia sigue un decurso racional permite establecer un puente entre la antropología entendida como estudio de la subjetividad humana, como filosofía del espíritu subjetivo, y la antropología entendida como estudio de los productos del espíritu subjetivo, como estudio de los sistemas culturales o como filosofía del espíritu objetivo, porque el estudio de la subjetividad converge en el límite con el de los sistemas culturales, si la subjetividad se realiza progresivamente en la historia. Si la subjetividad se expresa de modo creciente en los productos culturales, el estudio de éstos es el estudio de aquélla: Antropología filosófica y Filosofía de la historia coinciden. En el fin de la historia, alcanzada la plenitud, sujeto y objeto se identifican. Como consecuencia de tal identificación, el sujeto, que en Kant permanecía ignoto, resulta ahora accesible. La filosofía puede constituirse como saber o autoconciencia absoluta porque al final de la historia el sujeto se sabe a sí mismo exhaustivamente a través del rodeo de su expresión en los productos culturales. De este modo, Hegel puede recoger todos los temas de

29. Sobre este tema cfr. INNERARITY, D., *Libertad e historia en Kant* en «Themata» 4 (1987), pp. 57-77.

la Antropología positiva y elevarlos al plano filosófico, porque el estudio de la cultura es el estudio de la objetivación del espíritu, que se constituye a través de ese proceso.

Ahora bien, la Antropología filosófica hegeliana es insuficiente desde el punto de vista existencial en un doble sentido: en cuanto que descalificación de la singularidad del yo y en cuanto que descalificación de la posteridad. En Hegel, todo está ya consumado y, por tanto, el futuro se cierra. Desde el punto de vista de la oclusión del futuro caben, al menos, dos tipos de críticas al planteamiento hegeliano. Es posible, por una parte, mantener que en la filosofía de Hegel todo está ya consumado; pero que lo está a nivel teórico, pero no en el plano de la realidad histórica y social. Este es el punto en que Feuerbach y Marx criticarán a Hegel, invirtiendo el planteamiento idealista hegeliano para dar lugar a un materialismo radical. La naturaleza y la cultura ya no son la objetivación del espíritu, sino que éste es un mero producto de aquellas. También es posible, por otra parte, mantener con Hegel que «lo que el hombre es, sólo la historia nos lo dice»[30], pero que como la historia no ha concluido, la antropología es hermenéutica, sustituyéndose así la autoconciencia absoluta hegeliana por la conciencia histórica de Dilthey. Desde el punto de vista de la descalificación de la singularidad, se levantan contra Hegel los planteamientos existencialista y vitalista, que suponen la apertura de un nuevo plano epistemológico.

c) *El plano fenomenológico-existencial*

La consideración del yo trascendental como sujeto del saber y la investigación de la realización de la subjetividad humana en la historia dejan fuera el yo como singularidad irrepetible. La consideración del hombre como sujeto de la ciencia o como agente de la historia no permite alcanzar al yo en su particularidad existencial, en las condiciones concretas en que le es dada la existencia. Por ello, al planteamiento reflexivo trascendental o, incluso, a los planteamientos dialécticos surgidos de él, puede oponérseles uno fenomeno-

30. DILTHEY, W., *Zur Weltanschauungslehre* en *Gesammelte Schriften*, ed. de B. G. Teubner y Vandenhoeck Ruprecht, Stuttgart-Gotinga, 19 vols., 1973-82, t. 8, p. 226.

lógico-existencial, cuyo punto de mira es precisamente la existencia individual.

El valor de la subjetividad individual es reivindicado históricamente por Kierkegaard frente a Hegel. En su planteamiento, la pregunta antropológica se formula no como «¿qué es el hombre?», ni siquiera como «¿de qué modo tiene que estar constituido el hombre para que el saber sea posible?» sino más bien como «¿quién soy yo?» o, más radicalmente todavía, «¿qué significa para mí ser un yo?». Así, la propia existencia individual se convierte en el tema y la fuente de la filosofía.

Se puede concebir la existencia como algo abstracto y objetivo y adscribirla a los demás seres. Pero eso no es más que un conocimiento del ser en general que deja fuera la realidad concreta de los seres a los que se adscribe. La única existencia que para Kierkegaard podemos captar en su realidad misma es la existencia propia. Como él mismo afirma, «la única realidad que un ser existente puede captar de modo distinto a un conocimiento (abstracto), es la suya propia, a saber, el hecho de que existe, y esta realidad constituye su absoluto interés»[31].

La filosofía es así, para Kierkegaard, la toma de conciencia cada vez más aguda, por la profundización en la propia existencia, de las exigencias absolutas de una existencia auténtica. Se trata, pues, de comprenderse a sí mismo y de comprenderse existiendo. La necesidad de comprenderse a sí mismo revela el carácter específico de la subjetividad humana porque *sujeto* es el ser que no sólo existe *en* sí, sino que existe *para* sí, que está dado a sí mismo. Existencia subjetiva significa existencia reflexiva. Como señalará posteriormente Heidegger, el mantenimiento de una relación con el propio ser caracteriza al existente humano. El hombre no es lo que es mostrencamente, sino que mantiene una relación consigo mismo, que es una comprensión del ser[32]. El hombre es el ser que cuestiona su propio ser, que ha de adoptar una postura respecto de sí. Y en el cuestionamiento del propio ser, estriba la existencia. Por eso,

31. KIERKEGAARD, S., *Postcriptum aux miettes philosophiques*, Gallimard, París 1941, p. 211.

32. Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt 1977, § 4, pp. 16-7.

Kierkegaard afirma que «el yo es una relación que se relaciona consigo misma»[33]. La existencia de la subjetividad es una existencia que se cuestiona a sí misma, una existencia reflexiva, una existencia que ha de *elegirse* a sí misma.

De este modo, la pregunta «¿qué significa para mí ser un yo?» es la pregunta por la existencia, que se identifica con la libertad. Lo propio de la existencia es elegir, pero elegir es, en el fondo, elegirse y, por eso, la elección no puede hacerse sin angustia en la medida en que en cada elección el propio yo está en juego. En cuanto que elegir es elegirse, lo que me es dado no es nunca un yo completamente hecho, sino una simple posibilidad.

En consonancia con las ideas de conocimiento subjetivo —el que requiere una apropiación personal por parte del sujeto— y de subjetividad —el ser que está dado para sí—, Kierkegaard subraya la idea de la subjetividad de la verdad. Como escribe en su *Diario*, «la gran cuestión es hallar una verdad, pero una verdad *para mí*»[34]. Aquí, «verdad para mí» no significa subjetivismo, sino la idea de hacerse uno con la verdad. La verdad no es una mera cuestión de adecuación objetiva entre hechos e ideas, sino que coincide con la propia existencia subjetiva. «La verdad es idéntica a la existencia, y la existencia a la verdad»[35]. La verdad no es un objeto que se pueda adquirir y poseer como una cosa; no se apodera uno de ella, sino que es ella quien toma posesión de nosotros y no existe más que cuando nosotros aceptamos llegar a ser la verdad. La verdad exige absolutamente ser vivida. Por eso, Kierkegaard subraya que la verdad es apasionada, porque no hay más verdad que la vivida y porque pone en juego todo lo que yo soy y lo que hago. La verdad de la existencia es la existencia auténtica, en la que la existencia coincide consigo misma y con la conciencia de esa existencia.

Teniendo en cuenta esta dimensión subjetiva de la verdad, puede entenderse bien por qué la fe es para Kierkegaard la verdad por excelencia. Por una parte, la fe no es un conocimiento de objetos

33. «El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que hace que, en la relación, ésta se relacione consigo misma» (KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal* en *Obras y papeles de S. Kierkegaard*, Guadarrama, Madrid 1969, pp. 47-8).

34. Cfr. Id., *Journal*, Gallimard, París 1941, p. 31.

35. GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979, p. 224.

puesto que es una participación en el conocimiento divino, que no es un conocimiento de objetos. Por otra parte, la fe exige el más alto grado de subjetividad porque la incertidumbre objetiva que caracteriza a la fe (no se cree por la intrínseca evidencia de lo creído) hace que sea profesada sólo en la pasión y en el sentimiento de que toda la existencia está interesada en ella, incluso hasta la eternidad[36]. «La incertidumbre objetiva apropiada firmemente por la interioridad más apasionada, he aquí la verdad, la más alta verdad que puede haber para un sujeto existente»[37].

La recuperación de la subjetividad concreta, que queda malparada en el planteamiento dialéctico, puede intentarse también por una vía distinta de la religión y ajena también a la racionalidad: el arte y, en general, las actividades sentimentales y lúdicas. En esta línea cabría situar los desarrollos antropológicos que arrancan de Schopenhauer, Nietzsche, Scheler, etc. Para Schopenhauer, por ejemplo, si la ciencia y la razón son inhábiles para acceder a la realidad, si las elaboraciones científicas son el producto insustancial de una inteligencia cuyo ejercicio aleja de la comprensión del hombre y de la realidad, habrá que buscar dicha comprensión por otra vía distinta de la inteligencia, a saber, la mística y el arte. En la mística y el arte se alcanza la unidad del hombre y la naturaleza como fuerza en sí, como «voluntad» según su expresión, antes de que la inteligencia pluralice la realidad y la distienda en sus formas *a priori* de espacio y tiempo y en sus categorías *a priori*. Las categorías constituyen una pluralidad del ser cumplida por la inteligencia porque ésta es incapaz de captar el ser en su unidad originaria. La verdadera comprensión del hombre y su verdadera realización estriba, por tanto, en abandonar el camino de la inteligencia y tomar el de la unidad del hombre con la naturaleza. Esta vía de la unidad es el sendero de la mística, del amor, de la negación de la individualidad.

De este modo, mientras que para Kierkegaard la recuperación de la subjetividad significa establecer la filosofía como análisis de la *existencia individual*, para Schopenhauer, tal recuperación significa establecerla como análisis de la *vida humana*. La antropología de Schopenhauer no es individualista o personalista porque, para él, el

36. Cfr. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, Gredos, Madrid 1970, p. 49.
37. Cfr. *Postscriptum*, pp. 1345-35.

fundamento ontológico del ser humano, en el que éste se resuelve, es una fuerza vital única —frecuentemente caracterizada como material—, en la que quedan anuladas todas las diferencias individuales. Sin embargo, ambos autores convergen en la descalificación del saber, entendido como saber de objetos, y de la racionalidad, como modos de acceso al sujeto.

La pretensión del planteamiento dialéctico de alcanzar el sujeto a través del rodeo de su objetivación en la historia es ahora negada de plano. La cultura, la moral y la historia no son tanto aquello que explicita y manifiesta la realidad del yo cuanto aquello que oculta y enmascara su verdadera realidad y su sentido último. El yo no se realiza en la cultura y en la historia, sino que se pierde en ellas al confundirse con ellas, al interpretarse a sí mismo en términos de cultura o historia buscando en ambas su sentido. Pero el sentido del yo sólo puede alcanzarse por un replegamiento de éste sobre sí mismo para acceder a su propio fundamento y atisbar desde él en qué puede consistir su realización.

El enfoque fenomenológico-existencial tematiza pues la subjetividad humana de un modo distinto al enfoque reflexivo-trascendental. Este planteamiento podría denominarse también punto de vista de la *interioridad subjetiva* porque analiza mediante la reflexión la subjetividad humana, el estar dado para sí del hombre. Lo que ahora se considera, sobre todo por parte de Kierkegaard y de los pensadores que dependen de él, es la personalidad humana en su individualidad incomunicable. «Cada hombre particular, escribe, está solo»[38]. La filosofía tiende a convertirse en la asunción lúcida de la propia existencia. En esta perspectiva, el saber acerca del hombre, la antropología, entra por cauces intimistas hasta extinguirse en el mutismo místico o en la afirmación del absurdo.

Es obvio que el planteamiento fenomenológico-existencial es válido en antropología, como lo son también el empírico-positivo y el reflexivo-trascendental, pues los tres iluminan aspectos distintos del ser humano. Sin embargo, el enfoque fenomenológico-existencial, siendo un punto de vista no desdeñable en Antropología filosófica, no es su última palabra; puesto que la subjetividad humana no es transparencia absoluta precisamente porque el hombre es un ser

38. *Id.*, p. 216.

corporal. El hombre *posee* subjetividad —puesto que está dado para sí mismo— pero no se identifica con ella. La autoconciencia humana no es absoluta; el hombre no es su saber de sí, sino que éste es limitado.

Dicho de otro modo, cuando Buber distingue entre una antropología filosófica en primera persona y una en tercera persona, y concede prioridad a la primera[39], no está acertado. En la medida en que el yo no está dado a sí mismo de modo absoluto, la antropología no culmina en un análisis de la propia conciencia sino en el estudio metafísico de qué tipo de realidad el hombre es. Y, por consiguiente, en última instancia, la Antropología filosófica no es la pregunta por el yo, en primera persona, sino por qué es el hombre, en tercera persona. De este modo, el conocimiento de sí desborda una consideración de la subjetividad, del estar dado para sí del sujeto, para convertirse en el estudio de la realidad que yo soy.

d) *El plano fenomenológico-ontológico*

A lo largo de las páginas anteriores, se ha venido afirmando que el programa señalado por el oráculo de Delfos —«conócete a ti mismo»— sólo puede cumplirse en última instancia en términos metafísicos. Se ha insistido en la importancia de las ciencias humanas para el desarrollo de la antropología y en la relevancia de los enfoques reflexivo-trascendental, fenomenológico-existencial y hermenéutico. Pero se ha afirmado también que el saber de sí mismo no es reducible a los resultados de las ciencias humanas, ni al análisis de la autoconciencia, ni a la experiencia de la vida. En último término, el saber de sí culmina en el análisis de la realidad que yo soy.

El análisis del tipo de realidad que el hombre es, es desarrollado en el enfoque fenomenológico-ontológico, que arranca de la pregunta por la realidad en general y por las clases de realidades existentes. El enfoque fenomenológico-ontológico podría llamarse también punto de vista de la *interioridad objetiva* porque se trata de buscar, a partir de unos hechos, inductivamente, la esencia de cada

39. Cfr. la obra ya citada de BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*

tipo de realidad, para determinar su naturaleza *objetivamente*, tal como es en sí, con independencia de cualquier subjetividad. Así pues, se trata de describir la experiencia en la mayor gama posible de matices, o sea, de diferencias, y, en segundo término, pasar desde ese conjunto de observaciones a la esencia misma de lo observado, mediante las preguntas «¿cómo es en sí, esencialmente, una realidad que tiene tales manifestaciones?» o «¿cómo tiene que estar constituido el ser humano para que tal fenómeno sea comprendido en la plenitud de su significado?». El primer paso, la descripción, suele denominarse análisis fenomenológico, en su sentido amplio de descripción de fenómenos. El segundo paso suele llamarse análisis ontológico, y es un momento inductivo. Hay todavía un tercer momento, que se acostumbra llamar deductivo, y que consiste en deducir de la esencia del fenómeno otras propiedades que han de pertenecerle, y que no han sido tomadas de la experiencia.

El planteamiento fenomenológico-ontológico es más amplio que todos los anteriores pues la pregunta por la realidad es menos restrictiva que la interrogación por los hechos o los fenómenos humanos, que la consideración del hombre como sujeto de la ciencia, que el estudio de la subjetividad incomunicable o que el análisis de la autoconciencia. Como los hechos, la esencia, la autoconciencia, etc., son reales, el planteamiento ontológico abarca los anteriores, aunque no los sustituye. Se ha dicho ya que una verdadera metafísica debería ser capaz de asumir, y no marginar, los resultados obtenidos por las otras perspectivas.

El enfoque fenomenológico-ontológico es cronológicamente el primero que se desarrolla en antropología. En este planteamiento cabe situar toda la psicología racional, tal como fue concebida y desarrollada desde Aristóteles a Wolff con las inflexiones y diferencias obvias, la ontología fenomenológica y, en muy buena medida, el análisis lógico del lenguaje.

La fenomenología inspirada de un modo o de otro por la obra de Husserl se ha relacionado con la ontología clásica desde sus comienzos, porque su punto de partida, su grito de «vuelta a las cosas mismas» apela a una noción tan originaria, abarcadora y confusa como la noción de «ente» y guarda casi tantos implícitos como aquella.

Las obras clásicas de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* y de Helmut Plessner, *El hombre y los estadios de lo orgánico* pueden ser consideradas en buena medida como un análisis del tipo de realidad que el hombre es. Scheler parte del orden global del cosmos con una «secuencia escalar (en escala) de las fuerzas psíquicas» para comprender dentro de este marco la posición y la peculiaridad del hombre, definida por él como «espíritu», es decir, como la capacidad de objetivar y transformar el «medio» en un «mundo» dado objetivamente, y, en conexión con esto, también como capacidad de resistir a las exigencias de los impulsos. Plessner, por su parte, desarrolla «los estadios de lo orgánico» y «la posición excéntrica del hombre» en ese contexto, a saber, la capacidad del hombre de salirse de sí mismo y de entrar en relación consigo mismo.

En Heidegger, la antropología es desplazada en cuanto que saber no suficientemente radical, siendo sustituida por la analítica ontológico-existenciaria con la pretensión de fundar, desde su más original génesis, los saberes empíricos, la reflexión trascendental y el análisis fenomenológico-existencial. La pregunta más radical de cuantas cabe hacer es aquella que interroga por el sentido del ser, pero para responderla cabalmente es preciso analizar la estructura del ente en cuyo seno acontece la pregunta misma. El desarrollo del análisis arroja como resultado que el existente humano consiste en referirse al ser de los entes según un modo peculiar de referencia que viene caracterizado como comprensión del ser. Así pues, el existente humano es comprendido por su referencia al ser y el ser es comprendido por un acontecimiento entrañado en el existente humano. Surge de este modo el llamado círculo hermenéutico, en cuyo ámbito, bien para ensancharlo, bien para cancelarlo, se debaten las más recientes corrientes de la antropología fundamental en busca de una síntesis.

También muchos desarrollos del análisis lógico del lenguaje pueden situarse en este plano. El moderno análisis, desarrollado a partir de la obra de Frege, Russell y Wittgenstein, se entiende a sí mismo —como indicó hace ya años David Pears— como un análisis lógico de proposiciones y no como un análisis psicológico de ideas. No se trata de establecer la génesis psicológica de las ideas, como hacía el empirismo británico clásico, sino de considerar el uso lógico

de los enunciados[40]. En la medida en que el análisis del lenguaje tiene como centro de gravedad la lógica, se separa del positivismo y se acerca a la metafísica[41]. Es obvio que el análisis lógico del lenguaje no sustituye a otros enfoques filosóficos, pero sí tiene un gran valor propedéutico. En buena medida, la primera tarea a desarrollar en filosofía es la clarificación lógica del lenguaje.

Una de las regiones más difíciles y enmarañadas del lenguaje es nuestro modo de hablar acerca de nosotros mismos y de los fenómenos mentales. Por ello, no es extraño que el lenguaje acerca de lo mental sea uno de los tópicos más importantes de la filosofía analítica de las últimas décadas. La llamada *philosophy of mind* ha ido llenando en muy buena medida el espacio epistémico que antes ocupara la psicología racional. Además, en la medida en que en la reciente filosofía de lo mental se ha producido un acercamiento a las posturas precartesianas, parece posible articularla con la fenomenología y la metafísica clásica.

De este modo, en conclusión, no es posible definir *un* método de la Antropología filosófica, sino que ésta debe hacerse atendiendo a una pluralidad de métodos y de planos epistemológicos. No puede olvidarse que la Antropología filosófica es un saber cuyo problema consiste en realizar una síntesis de saberes muy heterogéneos que se constituyeron para responder a interrogantes muy distintos y que, por lo tanto, están elaborados según métodos muy diversos. La síntesis en cuestión requiere, por consiguiente, combinar e integrar datos y métodos heterogéneos.

Quizás cabría pensar que el planteamiento que aquí se defiende es demasiado difícil y, lo que es peor, ecléctico, y que sería más

40. Cfr. PEARS, D., *El atomismo lógico* en RYLE, G., (ed.), *La revolución en filosofía*, Revista de Occidente, Madrid 1958, pp. 54-5.

41. Sobre la relevancia del análisis lógico del lenguaje para la metafísica, puede verse, entre la bibliografía castellana: INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1973; BOCHENSKI, J. M., *Lógica y ontología*, Cuadernos Teorema, Valencia 1977; LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984; NUBIOLA, J., El *compromiso esencialista de la lógica modal*, Eunsa, Pamplona 1984; LEÓN SÁNCHEZ, J. C., *Lógica proposicional y ontología. Un estudio de Strawson y Geach*, Publicaciones de la Universidad de Murcia 1984; GONZALEZ, W., *La teoría de la referencia. Strawson y la filosofía analítica*, Publicaciones Universidad de Murcia y Salamanca, Salamanca 1986; ORTIZ DE LANDÁZURI, C., *Acción y método. La transformación actual de la filosofía según K. O. Apel*, Pamplona 1988, inédito.

conveniente atenerse a uno de los métodos enunciados que permitiera alcanzar pronto, fácilmente y sin error una imagen correcta del hombre y la vida humana. Sin embargo, frente a tal tesis cabría mantener, por una parte, que un método es bueno cuando resuelve los problemas reales, y no cuando los escamotea; y, por otra, que el hombre es y sigue siendo un profundo misterio para sí mismo.

4. *La cuestión del punto de partida*

A lo largo de la historia de la Antropología filosófica, se han utilizado muchos puntos de partida para estudiar el ser humano. Cabe, como ya se ha indicado, partir de la autoconciencia o subjetividad humana, analizando cómo está dado el hombre a sí mismo; es posible derivar la antropología de la experiencia de la vida, del saber sobre sí decantado en el transcurso del propio vivir, puesto que la vida humana, como ha señalado la tradición hermenéutica, se autointerpreta; puede comenzarse analizando el conocimiento prerreflexivo e inmediato que el hombre tiene de sí. Tampoco han faltado, desde la teología, intentos de establecer como punto de partida la radical apertura del hombre a Dios.

Sin embargo, en consonancia con el planteamiento epistemológico defendido, ninguno de estos puntos de partida va a ser adoptado. El dato inicial del que aquí se parte es que el hombre es un determinado tipo de animal, un ser orgánico vivo. El hombre no es un animal *más* un alma, como se verá detenidamente después, sino un *determinado animal.* Por tanto, la primera pregunta a la que debe responder la Antropología filosófica no versa sobre la autoconciencia humana, sino sobre qué es un ser vivo, un vegetal, por ejemplo, y sobre qué es el sistema ecológico, como sistema de los seres vivos, al que el hombre pertenece.

Un planteamiento así supone que la Antropología filosófica forma parte de la Filosofía de la naturaleza y que el hombre es un ser que pertenece a la naturaleza. Como es obvio, esto no puede hacerse sin un considerable *ensanchamiento* de lo que en nuestros días se entiende por naturaleza. En concreto, supone la existencia de pro-

cesos teleológicos naturales[42]. Pero si no se acepta que el hombre es esencialmente un determinado tipo de animal, entonces tanto el problema de la articulación de lo natural y lo racional, como la cuestión del puesto del hombre en el mundo, se vuelven irresolubles. El hombre no es un cuerpo *más* un alma, ni un animal *más* una subjetividad espiritual: es un animal determinado, un animal racional, es decir, un organismo vivo intelectual.

42. Sobre esta cuestión, cfr. SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología filosófica*, Rialp, Madrid 1989.

CAPÍTULO II

LA ESCALA DE LA VIDA. EL SISTEMA ECOLÓGICO

1. *De lo inorgánico a lo orgánico. Exterioridad e interioridad*

La condición de posibilidad del avance de la ciencia es que el universo sea inteligible, razonable. A lo largo de la historia de la filosofía se ha mantenido de diversos modos el carácter racionalmente cognoscible del universo físico. Todo lo real es racional, afirmó Hegel. *Ens et verum convertuntur,* sostuvieron los medievales. La historia de las ciencias es la historia de los afanes humanos por descubrir las leyes que rigen la realidad. Hay una racionalidad intrínseca al universo. Las leyes racionales que los científicos descubren han regido los procesos naturales desde que estos existen, mucho antes de que hubiera científicos para conocerlas. Por tanto, el universo es racional en el sentido de que responde a leyes racionales, pero el universo físico no es consciente de su propia racionalidad. El universo físico es racional, pero no lo sabe. La naturaleza funciona como una razón sin conciencia; es racional en cuanto que razonable, no en cuanto que raciocinante.

Se puede suponer que la conciencia de la naturaleza es la del hombre puesto que el hombre es un ser que pertenece a la naturaleza y que tiene conocimiento no sólo de sí sino también de ella. En el hombre, la razón toma conciencia de sí por vez primera. A esto, a la razón raciocinante, es a lo que llamamos intelecto y a lo que Anaxágoras llamó *nous*. El *nous* es el *logos* en cuanto inteligente, y no sólo en cuanto inteligible. Hegel expresó esto diciendo que antes del hombre la razón existía solamente *en sí*, pero no *para sí*.

Además puede suponerse que la conciencia que la razón tiene de sí tras haberse desarrollado plenamente en la naturaleza y en la historia es algo diferente y más amplio que la conciencia humana puesto que ninguna conciencia humana abarca la racionalidad de to-

dos los procesos naturales e históricos. Hegel llamó a un conocimiento tan amplio como éste, al saber que agota la racionalidad de la naturaleza y de la historia, autoconciencia absoluta, concepto, espíritu, etc.

A este saber total acerca de la naturaleza y la historia ya realizadas, se le suele llamar Dios, pero también a veces se ha diferenciado tal saber de Dios mismo. Por supuesto que Dios posee el saber total sobre la naturaleza y la historia, pero no se identifica con él, porque en ese caso Dios se realizaría en algún sentido en el tiempo, y entonces habría que explicar su comienzo. Si Dios fuera idéntico a la conciencia de la racionalidad del universo, como la racionalidad del universo se realiza en un proceso, la conciencia de tal racionalidad también se alcanzaría paulatinamente por lo que Dios mismo sería resultado de un proceso.

Cabe suponer que el saber total de la naturaleza y de la historia se distingue realmente del hombre y de Dios, y que tiene entidad propia: lo que algunos filósofos griegos llamaron «el alma del mundo», lo que Aristóteles llamó en el libro VIII de la *Física* «el motor inmóvil» y que se contrapone al «motor inmóvil» (Dios) del libro XII de la *Metafísica* porque el primero es inmanente al mundo y el segundo trascendente a él[1], y lo que Hegel llamó «autoconciencia absoluta» en la *Fenomenología del Espíritu* y que se contrapone al «saber puro» de la *Ciencia de la Lógica*, ambos denominados Dios por Hegel, pero con significado distinto[2].

Aquí no interesa ahora la relación del saber total sobre la naturaleza y la historia con Dios, pues el tema de la creación pertenece a la metafísica. Tampoco es necesario averiguar ahora si Hegel y Aristóteles salvan convenientemente la trascendencia de Dios respecto del mundo, porque tal cuestión pertenece a la historia de la filosofía. Lo que importa señalar es la relación que hay entre la racionalidad que rige la naturaleza y la conciencia de tal racionalidad.

1. Cfr. ESCAMEZ, J., *¿Aporías aristotélicas en torno al motor inmóvil?* en «Estudios de Metafísica» 1 (1971), pp. 133-9.

2. Para la contraposición entre la *Fenomenología* y *La Ciencia de la Lógica*, cfr. JARCZIK, G., *Liberté et système dans la logique de Hegel*, Aubier Montaigne, París 1980 y LABARRIERE, J. P. y JARCZIK, G., *Hegeliana*, PUF, París 1986.

Según la física actual, el universo físico no es algo estático, que haya permanecido igual a sí mismo a lo largo del tiempo. El universo físico es un universo en expansión, resultado de una explosión inicial. Esta tesis de la física contemporánea implica algo muy importante. Lo que llamamos universo físico es un proceso. No se trata sólo de que en la naturaleza física *haya* procesos, sino de que lo que llamamos cosmos es en sí mismo un proceso.

Como el proceso que es el cosmos puede estudiarse por la física, tal proceso responde a leyes racionales que rigen la marcha del universo desde el mismo comienzo de éste, es decir, mucho antes de la aparición de la conciencia raciocinante humana. El universo es, pues, un proceso y un proceso racional, algo que puede ser estudiado por la ciencia, que no sabe nada de sí mismo. Por ello, todo el universo es comparable a una voz que no se oye a sí misma.

La voz que profiere una frase significativa está distendida en el tiempo. Al hablar, primero se pronuncian unas sílabas y luego otras. La voz es un proceso. Si todas las sílabas se dijesen a la vez, no se entendería nada. El soporte de la voz es la distensión temporal. La voz no se puede dar a la vez. Una voz es pura distensión temporal, algo que no es simultánea, sino sucesivamente. En cuanto que el universo es un proceso que obedece a leyes racionales, pero que no es consciente, es como una voz que no se oye a sí misma, una voz que se agota en su dicción, en su distensión temporal.

La simultaneidad de la voz es su sentido. Quien comprende el sentido de una proposición, posee *a la vez* algo que estaba distendido en el tiempo. El sentido es la posesión simultánea de toda la proposición. En cuanto que la oración o el signo proposicional está distendido en el tiempo, no coincide consigo mismo, sino que es sucesivamente, y en esa medida es material. La materia es lo que está distendido espacio-temporalmente, lo que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo. En cuanto que ocupa un lugar, la materia contiene *partes extra partes,* y por tanto no coincide consigo misma.

La simultaneidad de la voz, su identidad consigo misma, es su sentido. Pero el sentido no es una dimensión material porque no está distendido en el espacio y en el tiempo. El sentido es simultáneo e idéntico consigo mismo. Una voz es material, pero su sentido, su mensaje, no lo es.

El mundo físico es un proceso distendido en el tiempo y carece de simultaneidad. La teoría de la relatividad ha demostrado que en física no hay simultaneidad absoluta. Toda simultaneidad depende del movimiento del sistema de referencia. El universo no es lo que es a la vez, sino sólo de un modo sucesivo. El universo físico es un proceso racional que se agota en su discurrir. En él no hay un *ahora*, una simultaneidad absoluta. No es idéntico consigo mismo. Es la pura exterioridad de un proceso que se agota en su acaecer.

La simultaneidad, el ahora absoluto, la coincidencia de la voz consigo misma, aparece sólo en la comprensión del sentido, del mensaje, de esa voz. La simultaneidad en el mundo físico es introducida por los seres vivos, que en esa medida, no son puramente materiales. Lo propio de la materia es la distensión espacio-temporal y los seres vivos la superan, alcanzando una simultaneidad consigo mismos.

La definición más antigua y de más abolengo que se tiene de la vida en la historia de la filosofía es la que diera Aristóteles como *automovimiento*. Un ser vivo es el que es capaz de moverse a sí mismo. En primer lugar, Aristóteles caracteriza la vida en función de cuatro operaciones, alimentarse, sentir, trasladarse de lugar y entender[3]; y, en segundo lugar, diferencia el vivir de las operaciones como una actividad más radical que ellas, pues, en efecto, un viviente no está más o menos vivo según realice más o menos operaciones de este tipo. Por eso llamó a las operaciones vitales *actos segundos* y al vivir *acto primero*, afirmando que «para los vivientes, vivir es ser»[4].

Sentir y nutrirse es algo que el animal hace, pero vivir y ser no es algo que el animal *haga*, en el sentido en que el hacer requiere que el que actúa exista ya antes. Vivir y ser es aquello en virtud de lo cual el viviente ejecuta acciones o las omite, pero el mismo vivir no es algo ejecutado u omitido por el viviente.

«Vivo» no es un *predicado accidental* (como lo son las operaciones: alimentarse, sentir, trasladarse de lugar y entender) sino sustancial. Cuando se dice que las operaciones son *predicados accidenta-*

3. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 2: 413 a 22.
4. Cfr. *Id.*, II, 4: 415 b 13.

les se quiere decir que el viviente es viviente independientemente de que las ejecute o no. Cuando, en cambio, se dice que «vivo» es un *predicado esencial* se quiere decir que el viviente existe como tal si está vivo, y que la vida no puede faltarle sin que deje de ser existente. Cabe pensar que un viviente exista sin ejecutar tal o cual operación, pero no es pensable que un viviente exista sin vida. Para un viviente existir muerto es lo mismo que no existir[5].

Vida significa capacidad de realizar operaciones por sí y desde sí mismo. Es decir, principiar las operaciones desde sí. El ser vivo es causa eficiente, formal y final de sus operaciones. El vivo no sólo es el principio energético de ellas, sino que las controla. También él es el beneficiario de sus operaciones. El vivo vive para sí. A esto es a lo que se ha solido llamar *inmanencia*. Operaciones inmanentes, por oposición a las transeúntes, son las que de algún modo permanecen en quien las ejecuta. Las operaciones específicamente vitales son las operaciones inmanentes.

La palabra *inmanencia* proviene del latín *manere in* (*in-manere*) que significa permanecer en. Inmanencia significa que hay un *sí mismo* en el ser vivo que permanece siempre y en el cual permanecen también los efectos de las operaciones realizadas. Estar vivo quiere decir para un ser que se le queda «dentro» lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa o lo que hace le va abriendo un «dentro», una hondura; significa que las cosas que le han pasado o ha hecho no se escapan de él como si nunca le hubieran pasado, sino que su haber pasado *queda dentro* de él como queda el alimento, los recuerdos, las destrezas adquiridas, el saber, etc.

5. Esta consideración es pertinente porque, a veces, tanto en el pensamiento filosófico como en el espontáneo, se da una fuerte tendencia a considerar la vida como una fuerza impersonal y difusa que se manifiesta en los vivientes singulares. Así ocurre en algunos mitos sobre la vitalidad de la tierra o de las aguas, en algunos cultos dionisíacos de la antigüedad, en algunas prácticas y teorías de la alquimia y renacentistas, en el pensamiento de filósofos como Schopenhauer y Teilhard de Chardin, y en algunos sectores de movimientos naturalistas y ecologistas contemporáneos.

Esta tendencia está motivada por la impresión que produce la «vitalidad» de la tierra, los bosques, las aguas, etc.; para denominarla se utiliza generalmente un sustantivo abstracto. Esto da lugar a metáforas sobre la vida que hacen perder de vista que «vida» o «vitalidad» son abstracciones o sumas de procesos concretos que acaecen en vivientes singulares. La vida es el ser de los vivientes.

La noción de *quedar* o *quedarse* es solidaria de la de *sí mismo* y *mismidad*: quedar quiere decir reflexión. Este es el núcleo de la noción aristotélica de sustancia[6] y de la dialéctica sustancia-sujeto de Hegel.

Así pues, la categoría de «dentro», interioridad o intimidad de un vivo no es tanto una categoría espacial como temporal. «Quedar dentro» quiere decir no pasar absolutamente. En este punto puede situarse la diferencia entre los seres vivos y los inertes. Como ya se ha visto, el universo físico es un proceso que se agota en su transcurrir, una voz que no se oye a sí misma. El cosmos físico no es idéntico consigo mismo. La simultaneidad no tiene sentido físico. La realidad física se agota en su distensión temporal, no coincide consigo misma. En cambio, los seres vivos son capaces de superar la distensión temporal, introduciendo una simultaneidad. El ser vivo no se desparrama en el tiempo, sino que es capaz de retenerlo. Vivir quiere decir vencer el tiempo. Por eso, Bergson[7] puede mantener que la memoria es propia de los seres vivos. Mientras que el universo físico se agota en su transcurrir, se distiende absolutamente en el tiempo, el ser vivo *dura*, permanece. Vivir es no pasar absolutamente. El ser vivo es capaz de retener su pasado, y además de retener como simultáneo lo que fue sólo sucesivamente. El ser vivo es capaz de retener su pasado a la vez. Esta capacidad de retener el pasado, es lo que se ha llamado inmanencia. En cuanto que la inmanencia del ser vivo es su capacidad de superar la distensión espacio-temporal, la inmanencia del vivo es inmaterial.

Por supuesto que este «quedar dentro», este «no pasar» no es igual en todas las operaciones y en todos los vivientes. El alimento «queda dentro» de modo distinto a los recuerdos, a las sensaciones

6. La noción de sustancia que Aristóteles construye está elaborada tomando como punto de referencia (como analogado primero), el intelecto puro, y como punto de referencia secundario, los organismos vivientes (cfr. GARAY, J. de, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987, cap. III) y de modo análogo el carácter de sustancia corresponde primordialmente en la filosofía de Hegel al concepto.

7. Sin embargo, Bergson atribuye en otras obras una cierta *duración* e irreversibilidad a la materia, coincidiendo en este punto con autores recientes como Prigogine. Pero esta duración es cualitativamente distinta a la de los seres vivos. Sobre toda esta cuestión, cfr. ELÓSEGUI, M., *Lo físico y lo mental en H. Bergson*, Nau Libros, Valencia 1990.

o al saber. Hay diversos modos de inmanencia. En la medida en que la vida es la capacidad de realizar operaciones inmanentes, los grados de inmanencia son grados de vida[8].

El primer modo, y más elemental, de la inmanencia es la nutrición. Para un ser vivo nutrirse quiere decir asimilar determinadas sustancias, incorporarlas a sí mismo, es decir, convertirlas en su propio cuerpo. El cuerpo es el primer modo del sí mismo. Las sensaciones quedan dentro del vivo, pero no constituyendo su cuerpo, sino como información sobre el mundo exterior con arreglo a la cual el vivo puede dirigir su conducta. El saber queda dentro del hombre como posesión intencional de la realidad. Las acciones realizadas quedan dentro como capacidad para realizar más fácilmente acciones del mismo tipo, es decir, como hábitos, etc. Hay pues diversas formas de quedar dentro, diferentes formas de inmanencia que determinan distintos grados de vida.

Ahora bien, aunque haya diversos tipos de inmanencia, no se puede decir que el *sí mismo* de un viviente que realiza una pluralidad de operaciones inmanentes sea plural. Porque si para el viviente vivir es ser, para el viviente vivir y ser significa ser *uno,* y esto rige no sólo en el orden trascendental en el cual se dice que los trascendentales se convierten entre sí, sino también en el orden empírico, en el que poder observar *algo* significa poder diferenciarlo de los demás, es decir, poder considerarlo como *uno.*

Por supuesto, se puede ser más o menos *uno,* tener una unidad más o menos débil, lo cual se constata en la escala de la vida. Pero el viviente es *uno* hasta tal punto que si no lo es, no hay vida. Que sea *uno* no quiere decir que sea *único,* que esté solo: no tiene sentido un organismo vivo único. La vida se da en una población o comunidad de individuos, pero tal comunidad no es algo en sí, o al margen de los seres vivos, sino en ellos. Ya se ha explicado que la vida es el ser de los vivientes.

8. Esta consideración de la inmanencia y de los grados de vida en función de ella, es común a bastantes filósofos, tanto antiguos como modernos. Puede encontrarse en ARISTÓTELES, *Sobre el alma;* TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 18; HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie* § 343-52; y SCHELER M., *Die Stellung...,* caps. 1 y 2; y de un modo ampliamente desarrollado en PLESSNER H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* caps. V, VI y VII, en *Gesammelte Schriften,* t. 4, Suhrkamp, Frankfurt 1981.

La posesión de interioridad caracteriza a los seres vivos frente a la pura exterioridad de los inertes. De modo congruente con esta distinción, la realidad puede considerarse desde dos perspectivas. El punto de vista empírico-positivo lleva consigo la explicación de los fenómenos desde el antes al después, el dar cuenta de lo que hay a partir de los materiales con los que ha sido hecho. Es el punto de vista de la causa *material,* o también el punto de vista de la *exterioridad.* Desde esta perspectiva, el máximo problema lo constituye la explicación del *novum,* de la novedad, porque frecuentemente el todo es más que la suma de las partes y no se puede predecir desde ellas: el agua no se puede predecir desde el oxígeno y el hidrógeno, el azúcar no se puede predecir desde el hidrógeno, el oxígeno y el carbono, etc. La vida y el hombre constituyen una novedad prodigiosa en el medio acuático del planeta tierra y en la escala zoológica, respectivamente, pero el agua y el azúcar son también novedades prodigiosas. Todas lo son porque no pueden predecirse desde lo anterior, y las explicaciones empírico-positivas sólo resultan satisfactorias si se aceptan determinados supuestos, entre los cuales está la novedad, el que el todo es más que la suma de las partes, y otros.

Si lo que se cuestiona es precisamente este conjunto de supuestos, y se quiere averiguar por qué eso es así, puede suponerse que el todo es de algún modo previo a las partes y que éstas se explican por aquél. Explicar las partes por el todo es explicar lo que hay antes por lo que va a haber después, o tomar el resultado como punto de partida de la explicación, con lo cual es el final lo que ya de algún modo está rigiendo y operando desde el principio. Este es el punto de vista teleológico, o perspectiva de la causa final, que es la que opera en sentido inverso al de la causa material: no opera ni explica desde el antes al después, sino del después al antes. A esto también se le puede llamar punto de vista de la *interioridad.*

Este punto de vista es muy común entre los filósofos y hasta hace poco ha sido muy criticado por los científicos como antropomorfismo. Sin embargo, el descubrimiento del código genético, la teoría de la información y comunicación y la teoría de juegos han llevado a replantear la legitimidad de la perspectiva teleológica en la segunda mitad del siglo XX. De todos modos, la razón del conflicto ciencias-filosofía es muy profunda. No es sólo histórica o coyuntural, sino, por decirlo así, estructural, y estriba en que el punto de

vista de la exterioridad y el de la interioridad no son inmediata ni pacíficamente articulables.

2. *La escala de la vida*

Se ha dicho ya que un ser vivo aislado no tiene sentido. Los seres vivos constituyen un sistema. Se ha señalado también que las operaciones son inmanentes de diversos modos, que constituyen grados de vida distintos, porque, si la vida es la capacidad de realizar operaciones inmanentes, hay tantos tipos de vida como tipos de inmanencia en las operaciones.

El conjunto de los seres vivos constituye pues un sistema jerárquico. La vida es una realidad analógica participable en diversos grados. Los seres vivos se ordenan según el mayor o menor grado de inmanencia de sus operaciones. Como escribe Tomás de Aquino, «debemos tomar como punto de partida que en las cosas hay diversos grados de emanación correspondientes a la diversidad de naturalezas, y que, cuanto más alta es una naturaleza, tanto más íntimo es lo que de ella emana»[9].

Los grados de vida, que son grados de inmanencia, son también grados de autonomía en las operaciones, de independencia respecto de factores extrínsecos. Los grados de autonomía son grados de conocimiento y de libertad respecto del fin por el que el ser vivo actúa. El movimiento más propio de los seres vivos es el que podemos llamar *autorrealización* o proceso por el que cada ser vivo alcanza la plenitud propia de su naturaleza. Obviamente, la vida máximamente perfecta es la de aquel ser vivo cuyo ser, cuyo vivir es ya, o es desde siempre, plenitud. Como se verá, éste es solamente el caso de Dios. En los demás seres vivos hay distancia entre su mero vivir y su plenitud. En terminología filosófica esto se expresaría diciendo que la vida orgánica implica *potencia, dynamis,* en su doble sentido de posibilidad y capacidad, y por eso mismo no identidad. Toda no identidad implica potencialidad y, a la inversa, toda potencialidad implica no identidad, pero el tipo de no identidad en que consiste la vida es menor que el tipo de no identidad del universo

9. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes*, IV, 11. En adelante, *SCG*.

físico. Vivir para el viviente es salvar esa distancia hasta llegar a ser idéntico a sí. Por eso, vivir es «progreso hacia sí mismo y hacia el acto (*entelécheia*)»[10] o también, «es conservación, salvación (*soteria*) de lo que está en potencia por lo que está en acto»[11].

Dicho de otro modo, para que «yo soy yo» expresara una identidad plena conmigo mismo, yo tendría que ser desde el principio todo lo que puedo ser. Pero si yo no soy ya todo lo que puedo ser, sino que lo voy siendo sucesivamente a lo largo de mi vida, entonces «yo soy yo» significa «yo *tengo* que ser *yo*», es decir, un programa de trabajo. Se puede llamar *ser* a la *entelécheia*, al acto, y *existencia* al proceso por el que se realiza o alcanza tal acto.

Así, entre el mero vivir y la plenitud correspondiente a la propia naturaleza media el proceso de autorrealización. Pues bien, según el modo en que se articulan autorrealización como operación y plenitud como meta se jerarquizan también los grados de vida.

Clásicamente, se han considerado tres grados de vida, de inmanencia y autonomía en las operaciones: la vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectiva. Estos grados son también grados de unidad. A medida que se sube en la escala de la vida, la unidad se va haciendo más fuerte. A medida que el organismo se va haciendo más complejo, se va haciendo también más unitario. Esto significa que la unidad o la individualidad de un mamífero es más intensa que la de las bacterias o la de las plantas. Así por ejemplo, si una planta se parte en dos, cada parte puede construir un individuo completo, y lo mismo sucede con la estrella de mar, algunos tipos de gusanos y otros animales. Sin embargo, si un mamífero se parte en dos se muere. El aumento de unidad, que es indivisibilidad, se debe al incremento de la complejidad organizativa del ser vivo. Para un ser vivo corpóreo, cuanto más complejo es su organismo, cuanto más heterogéneas son sus partes, mayor es su unidad e indivisibilidad.

a) *El primer grado de vida. La vida vegetativa*

Se considera que la bacteria es el organismo vivo más elemental y primitivo que se conoce, y tiene la propiedad de reproducirse

10. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 5: 417 b 6-7.
11. *Id.*, 417 b 3-4.

por bipartición. La bacteria cumple ya las funciones vitales inmanentes mínimas que son la nutrición, el crecimiento y la reproducción. Ya se ha dicho que la nutrición es la más elemental de las operaciones inmanentes puesto que consiste en asimilar en el sí mismo corporal sustancias que antes eran externas.

Al ser interiorizado nutritivamente algo, pasa a ser vitalizado con el vivir del ser que se lo apropia: no hay en el viviente nada que no esté vivo. Nutrirse es asimilar sustancias hasta hacerlas propias. No hay elementos inorgánicos que al ser integrados en el proceso de la nutrición no pasen a ser elementos orgánicos, y si los hay es que no han sido asimilados. Entonces quedan como cuerpos ajenos a la unidad del viviente y en oposición a ella.

La nutrición aparece como la primera forma de comunicación porque lo que era inorgánico y externo pasa a estar vivo y unido a los demás elementos vivos en la unidad del ser vivo. Desde esta perspectiva, la unión nutritiva puede aparecer como la más estrecha e íntima unión que cabe.

En los organismos vivos, la nutrición se subordina al crecimiento. El crecimiento o la maduración es el proceso por el que el ser vivo alcanza por sí mismo de modo progresivo su propia identidad. Como ya se ha dicho, este proceso suele llamarse proceso de autorrealización. El modo más elemental de tal proceso es el crecimiento orgánico por el que el ser vivo constituye su propio cuerpo. Ahora bien, en los animales y plantas, el crecimiento se subordina a la reproducción.

Si, volviendo a la metáfora de la voz, el universo es una voz que no se oye a sí misma, un organismo vivo, por elemental que sea, es una voz que se oye a sí misma puesto que es capaz de replicarse. En cuanto que puede reproducirse, el vivo es una voz que no sólo se oye a sí misma, sino que antes de extinguirse, es capaz de «decirse» otra vez y éste es su modo de escaparse del espacio y el tiempo hacia la inmortalidad. Una voz que se oye a sí misma y que se «dice» a sí misma es una voz que en cierto modo «sabe» su sentido, que se tiene en simultaneidad o, que posee su esencia. Pues bien, poseer la propia esencia así es lo que desde Aristóteles a Hegel y hasta nuestros días se ha llamado ser reflexivamente o ser sustancia. En cuanto que reproducirse es ser capaz de replicarse a sí mismo, implica un cierto modo de posesión reflexiva de sí. Por ello, la re-

producción implica un cierto modo de la inmanencia, y por ello, un ser vivo es mucho más sustancial que un ser inerte.

De todos modos, en la llamada reproducción asexual, reproducirse es indiscernible de morir. Que un organismo se reproduzca por bipartición supone que su individualidad no tolera o soporta la reproducción. Reproducirse por bipartición es desaparecer como individuo. Por eso, la reproducción es más que una operación del individuo, una función de la especie. La individualidad del individuo es, pues, mínima y su subordinación a la especie máxima. La reproducción no es aquí una operación que se subordine al crecimiento de la intimidad del individuo sino que, más bien, la intimidad del individuo se subordina a la reproducción.

La aparición de órganos reproductores especializados y diferenciados supone un grandísimo incremento de la individualidad y unidad de un ser vivo. Un ser sexuado es mucho más uno e individual, mucho más no divisible y distinto de los demás, que un ser no sexuado.

En primer lugar, que una especie se reproduzca sexualmente quiere decir –dejando de lado el hermafroditismo– que los patrimonios genéticos de los individuos son distintos puesto que cada individuo es generado a partir de dos códigos diferentes. La reproducción sexual introduce la diversidad y, por tanto, una mayor individuación.

En segundo lugar, si en la reproducción asexual el ser generante se escinde, en la sexual, la operación generativa pasa a ser una operación del propio vivo en la que su unidad no está comprometida. En el primer caso, el ser *sí mismo* se agota en el ser especie; en el segundo, la función reproductora se diferencia de la totalidad del organismo y se autonomiza como un subsistema que se desdobla en dos factores complementarios, esto es, aparece la dualidad sexual. De esta manera, la individualidad queda emancipada de la reproducción y no comprometida en ella: ser sí mismo es una actividad que tiene más autonomía respecto de la tarea de ser especie. La individualidad del viviente puede asumir de un modo más pleno y radical la autorrealización de sí mismo en tanto que individuo, pues la realización de la especie queda encomendada a un subsistema que tiene cierta autonomía. La sexualidad permite una mayor autonomía del individuo respecto de la especie pues aquel no desaparece en la per-

petuación de lo específico. Así en la escala de la vida, la relevancia del individuo y su independencia frente a la especie es cada vez mayor hasta llegar al hombre en el que la relevancia de la autorrealización individual excede plenamente a la de la especie.

Además, la diferenciación entre los procesos de realización filogenética de la especie, la sexualidad y el proceso de realización individual significa que no hay transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos individualmente. Es decir, no hay trasvase directo entre el aprendizaje individual y el sistema sexual de reproducción.

En tercer lugar, la reproducción sexual supone la aparición de una nueva *comunicación*, distinta de la nutrición. En la nutrición, lo asimilado pasa a formar parte del cuerpo de quien se alimenta y por ello la unidad entre el alimento y quien se alimenta suprime la alteridad. Por el contrario, la fecundación sexual no suprime la alteridad de quienes se comunican, es una unión de dos.

Nótese que en la reproducción por partición no hay propiamente alteridad entre generante y generados porque el generante se escinde en la generación. Sin embargo, en la reproducción sexual, dejando de lado el hermafroditismo, sí hay alteridad entre generantes y generados, y la hay precisamente porque hay alteridad entre los dos generantes. Hay alteridad entre padres e hijos porque hay alteridad entre macho y hembra. Paternidad, maternidad y filiación son funciones de la individualidad, son relaciones entre individuos realmente distintos. Esto supone una comunicación formalmente distinta a la de la nutrición. En el caso de la unión sexual, la unidad de los dos progenitores es realmente material en un tercer individuo subsistente, el hijo, de manera que puede decirse en términos hegelianos que el hijo es el amor (la unión) del padre y de la madre pero como existente en sí y no sólo en ellos[12].

Así, en resumen, las funciones llevadas a cabo por los seres vivos más elementales, que genérica e impropiamente cabe llamar operaciones vegetativas, son la nutrición, el crecimiento y la reproducción. La inmanencia del vegetal es la que corresponde a estas operaciones. El vegetal no es pura exterioridad, tiene ya un sí mismo, una cierta interioridad. Pero esta interioridad es puramente sus-

12. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 137.

tancial u objetiva en cuanto que todavía no han aparecido las funciones cognoscitivas. El sí mismo del vegetal viene dado exclusivamente por su propia corporalidad. El grado de autonomía en las operaciones es también mínimo. El vegetal es autónomo sólo en cuanto que ejerce sus operaciones por y desde sí mismo, en cuanto que las ejecuta. Pero no hay conocimiento de tal actividad, ni del fin u objetivo que con ello se logra ni de los medios que se utilizan.

b) *El segundo grado de vida. La vida sensitiva*

El segundo grado de vida o vida sensitiva corresponde a aquellos seres vivos que están dotados de un sistema perceptivo. Se caracterizan porque su proceso de autorrealización y, en general, las funciones propias de la vida vegetativa, están mediadas por el conocimiento.

En los animales, lo que sirve de alimento es previamente conocido como tal en un entorno que también es asumido cognoscitivamente. La nutrición implica un movimiento en el espacio que es posibilitado por un sistema motor en dependencia de un sistema sensitivo. Cuanto más complejo es el sistema perceptivo, tanto más complejo es el sistema motor, y mayor es la autonomía del animal. La sensibilidad elemental de los celentéreos (la hidra) y los equinodermos (el erizo de mar), p. ej., consiste en un pequeño número de receptores sensibles a la intensidad luminosa, a la temperatura y poco más. Es una sensibilidad casi exclusivamente táctil. Tal sensibilidad está en correlación con un sistema motor y un sistema nervioso muy rudimentario, pero que es capaz del mínimo grado posible de subjetividad: la sensación.

Los animales dotados de sensibilidad tienen un grado de intimidad mucho mayor que los vegetales. La intimidad vegetal es exclusivamente sustancial u objetiva en cuanto que el vegetal no sabe nada de sí. En los seres dotados de sensibilidad, por mínima que ésta sea, aparece un nuevo tipo de intimidad irreductible a la anterior. El ser vivo sabe ahora algo de sí y de la realidad. No sólo posee un sí mismo sustancial sino que, al saber algo de sí, tiene también una cierta interioridad consciente o intimidad subjetiva.

En efecto, la sensación, por elemental que sea, incluso la sensación táctil indiscernible del sentimiento de agrado-desagrado, es ya una forma de conciencia. Sentir agrado o desagrado es ya saber algo de sí y de lo externo por lo que el vivo es afectado. Y eso es ya una síntesis de exterioridad inorgánica e interioridad orgánica mucho mayor que la de la nutrición. En la nutrición, el vivo incorpora sustancias externas convirtiéndolas en sí mismo, en su propia sustancia corporal, pero la asimilación cognoscitiva de lo real no lo convierte en el propio cuerpo. En cuanto que la asimilación nutritiva no es la cognoscitiva, la intimidad objetiva no es la subjetiva.

Los animales que ocupan puestos superiores en la escala zoológica (que no es lineal, sino arbórea), los insectos, las aves y los mamíferos tienen una dotación cognoscitiva mucho más compleja, en correlación con un sistema motor y nervioso mucho más desarrollado, que los inferiores. Su intimidad subjetiva es mucho mayor.

Los animales superiores no se refieren sólo a lo que está en inmediato contacto espacial o temporal con ellos, sino que también son capaces de referirse a lo distante en el espacio y en el tiempo. Pueden integrar la intermitencia y discontinuidad de las sensaciones en una unidad más amplia y continua, mediante la imaginación y la memoria, de manera que pueden referirse a lo agradable que pasó —y por tanto ser capaces de nostalgia y gratitud— y a lo agradable que volverá —y por tanto, capaces de esperanza y audacia—. De este modo, un animal superior es capaz de interiorizar, de tener presente mediante la imaginación y la memoria, una considerable amplitud de espacio y tiempo, y puede proyectar acciones para realizarlas en ese espacio y en ese tiempo.

Ahora bien, aunque los animales superiores tengan un comportamiento más o menos amplio según su dotación cognoscitiva, pues los objetivos de sus actividades particulares los alcanzan y cumplen tras haberlos conocido, y precisamente por haberlos conocido, sin embargo, tales objetivos están filogenéticamente programados y el conocimiento no puede alterar la programación, sino solamente cumplirla.

Los objetivos y fines del animal son conocidos por él, pero no son puestos por él. El animal no se da a sí mismo sus propios fines, sino que sólo conoce los que le son fijados filogenéticamente, es decir, por naturaleza. Esto es lo que puede llamarse instinto.

La nutrición y la reproducción se dan en los vegetales sin conocimiento. Cuando el conocimiento se articula con ambas funciones aparece el hambre y la pulsión sexual, que son el modo en que aparecen, en la interioridad subjetiva, las funciones de la nutrición y la reproducción, que ya han sido consideradas desde el punto de vista objetivo. En los vegetales no hay otra perspectiva posible, pero en los animales superiores sí. La necesidad de la nutrición y del apareamiento para la reproducción, que están en el plano objetivo, aparecen en la conciencia o intimidad subjetiva del animal, como hambre y pulsión sexual, es decir, como instinto. El instinto está referido a objetivos precisos, el alimento o el sexo complementario, que son previos al conocimiento y cuya alteración no es competencia de éste. Al conocimiento corresponde sólo alcanzar del mejor modo posible los objetivos.

Así, el instinto puede definirse como la referencia del organismo biológico a sus objetivos más básicos mediada por el conocimiento. También se puede llamar al instinto «inteligencia inconsciente»[13] en cuanto que el instinto es inteligente pero no reflexivo. La conducta instintiva está basada en el conocimiento de los fines puesto que el animal se hace cargo de los fines de sus tendencias y de las operaciones por los que se logran. Pero no implica un conocimiento del sujeto en cuanto que tal en orden a la programación de fines. El animal tiene conciencia en cuanto que sabe de los fines y de los medios que a ellos conducen, pero no tiene autoconciencia.

Al subir en la escala biológica, los instintos van perdiendo rigidez, van haciéndose más plásticos y va adquiriendo mayor importancia el aprendizaje individual. El aumento de la capacidad de aprendizaje está en correlación con el incremento del cerebro, que a su vez es función de la prolongación del periodo de gestación y de la in-

13. El término instinto y su referente real es objeto de numerosas discusiones en el plano de la psicología empírica y de la etología (cfr. J. L. PINILLOS, *Principios de psicología*, Alianza, Madrid 1981, pp. 218-28). La consideración del instinto como «inteligencia inconsciente» es una de las claves de Bergson. (Cfr. *L'évolution créatrice* en *Oeuvres*, PUF, París 1970, t. 1, pp. 578-652) pero también se encuentra en Hegel (cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en ed. cit., t. 12, p. 30 y ss.)

fancia, de la disminución del número de crías por parto y del incremento de la estabilidad de la pareja. Así, «comportamiento instintivo» no quiere decir comportamiento automático, pues instinto y aprendizaje se articulan. Pero como el aprendizaje es una cierta reflexión, su incremento significa una cierta debilitación del instinto. Con todo, el aprendizaje nunca anula o desplaza del todo al instinto, es decir, a la programación filogenética de los objetivos y los medios básicos para alcanzarlos, pues el conocimiento implicado en dicho aprendizaje no opera sobre la programación.

Por eso, la vida animal está regida desde fuera, desde los fines, o sea, desde un conocimiento de lo exterior que, al no ir acompañado de una conciencia de sí, es una «inteligencia inconsciente»; se sabe pero no se sabe que se sabe. Por eso, la subjetividad o la reflexividad cognoscitiva está volcada hacia fuera, es máximamente excéntrica respecto del sí mismo animal.

El grado de autonomía en las operaciones que se corresponde con este grado de inmanencia, es también limitado. Es mayor que en los vegetales pues ahora el ser vivo protagoniza sus operaciones de un modo nuevo por el conocimiento. No sólo las ejecuta, sino que conoce sus fines y las controla desde su conocimiento. Sin embargo, los fines no son establecidos o propuestos por el propio animal, sino que están predeterminados por su naturaleza biológica, o filogenéticamente. Las operaciones son, pues, ahora autónomas en cuanto que controladas por la conciencia, pero no lo son en cuanto que sus fines no son propuestos por la intimidad subjetiva del animal.

Si la intimidad objetiva del ser vivo fuera acogida en la reflexividad cognoscitiva de modo que ésta tuviera un cierto grado de hegemonía sobre aquella, entonces los fines de las operaciones podrían ser propuestos desde el conocimiento, y las operaciones no serían determinadas desde la exterioridad. Entonces, el comportamiento no sería «arrancado» desde fuera, ni el animal sería arrastrado por sus operaciones, porque tanto el sí mismo animal como sus operaciones quedarían encomendados a la tutela del conocimiento. Esto es lo característico de los individuos de la especie humana, en los que se da un grado superior de inmanencia y autonomía en las operaciones. En la medida en que el hombre es dueño de sí mismo, puede proponerse fines.

c) *El tercer grado de vida. La vida intelectiva*

El tercer grado de vida corresponde a aquellos seres que están dotados de intelecto. En ellos se puede hablar de subjetividad con mayor propiedad y de autoconciencia, porque la intimidad objetiva es acogida en el conocimiento y éste se hace cargo de aquella. Su inmanencia es, pues, mucho mayor.

«Por encima de los animales, escribe Tomás de Aquino, están los seres que se mueven en orden a un fin que ellos mismos se fijan, cosa imposible de hacer si no es por medio de la razón y el intelecto, al que corresponde conocer la relación que hay entre el fin y lo que a su logro conduce, y subordinar esto a aquello. Por tanto, el modo más perfecto de vivir es el de los seres dotados de intelecto, que son, a su vez, los que con mayor perfección se mueven a sí mismos»[14]. Antes, se expresó esto diciendo que la conducta humana no está *mediada* —como la conducta instintiva animal— por el conocimiento, sino *principiada* por él, de manera que la programación filogenética no antecede al conocimiento y, por tanto, el conocimiento es operativamente eficaz en orden a la programación de los propios fines, es decir, de la propia conducta. El hombre es capaz de *proponerse* fines desde su conocimiento. Es decir, al revés que en los animales, en el hombre el proceso personal de autorrealización no está sometido a los fines de la especie. De hecho, cumplir el ciclo biológico de nacimiento, reproducción y muerte, no asegura el éxito del proceso personal de autorrealización. La capacidad del hombre de proponerse fines implica reflexión porque para darse fines a sí mismo es preciso poseerse plenamente. Sólo quien es dueño de sí puede proponerse sus propios fines. Este grado superior de inmanencia y autonomía en las operaciones es la característica que habitualmente se ha usado en la historia de la filosofía para definir la especificidad del hombre frente a los animales. En cuanto que dueño de sí, el hombre es persona.

El intelecto humano tiene desde el momento en que aparece sobre el planeta una capacidad reflexiva tal, una capacidad de aprendizaje tal, que anula o desplaza la programación filogenética, es de-

14. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3. En adelante, *S.Th.*

cir, el instinto. Esto no quiere decir que en el hombre no haya una necesidad nutritiva o reproductora, quiere decir que los objetivos de las actividades y el modo de conseguirlos no vienen dados en concreto por la programación filogenética y corren por cuenta del aprendizaje individual.

El hombre no sabe lo que tiene que comer ni cómo, ni sabe con qué pareja tiene que establecer la relación sexual ni cómo se llega a establecerla. Tiene que inventarlo, y por ello, se tiene que dar a sí mismo las normas que regulan tales actividades, y eso es lo que se llama cultura. Así, la satisfacción de las tendencias humanas que corresponden a los instintos animales, está modulada desde el principio por el intelecto y la cultura. Por eso hay tanta diferencia entre unos grupos humanos y otros respecto de funciones tan elementales como la nutrición y la reproducción. Entre los seres humanos nutrirse, por ejemplo, es un conjunto de artes de entre las cuales no es la menor el arte culinario. La historia es el proceso de generación, mantenimiento y reproducción de lo que nace por obra del arte. Si los procesos naturales tienen como fundamento la *physis,* la naturaleza, los procesos históricos, es decir, culturales o artificiales, tienen como fundamento la libertad.

Correlativamente, así como los procesos naturales tienen un fin natural o naturalmente programado, los procesos históricos tienen unos fines que el hombre se da a sí mismo, puesto que el proponerse fines en tanto que característica específica del ser humano se muestra tanto en el plano individual como en el colectivo.

Dicho de otro modo, que lo propio del hombre sea proponerse fines y que esto sea posible por la razón y el intelecto significa que en el hombre su racionalidad es tan natural como su animalidad y, por tanto, ésta no antecede a aquélla. El hombre es racional por naturaleza. Lo cual implica que la naturaleza biológica humana no es viable al margen de la razón ni siquiera en el plano de la supervivencia biológica. La naturaleza biológica humana se caracteriza por su plasticidad e indeterminación, que sólo puede ser vencida desde el plano de la razón y la cultura. Por ello, el hombre se autodetermina.

Que el *logos* humano tenga las características de la infinitud y la reflexividad no quiere decir que no haya límites para su reflexión y para la determinación de los propios fines. La capacidad de auto-

determinación del hombre no es absoluta, porque aunque el *logos*, la reflexividad cognoscitiva o la libertad, sea principial en el hombre, no es más principial que el ser, que el vivir o que el cuerpo. Así, por ejemplo, volviendo a la nutrición, el hombre es un animal omnívoro que puede desarrollar un sofisticado arte gastronómico pero no puede liberarse de la necesidad de comer. Y, del mismo modo, el hombre puede usar su cuerpo de diversos modos e, incluso dentro de unos límites asombrosamente amplios, puede modificarlo, pero no puede emanciparse del cuerpo, del tener un cuerpo y de las leyes que rigen el ser cuerpo.

«Para el viviente, vivir es ser» significa en el caso del hombre que el cuerpo, la vida, la libertad y el ser, son conjuntamente principiales, lo que a su vez significa, como se verá más adelante, que hay algún tipo de fines para el hombre distintos de los que él se da a sí mismo y que requieren ser articulados entre sí. Desde esta perspectiva, se puede ya señalar que los procesos naturales no pueden ser asumidos arbitrariamente en los procesos libres y ser referidos a los fines que el hombre se da a sí mismo también de modo arbitrario.

Pese a todo lo dicho, la vida intelectiva humana no es la máximamente inmanente porque el entendimiento humano para conocerse a sí mismo ha de partir del exterior. El entendimiento humano sólo se conoce a sí mismo en cuanto que está en acto, y el entendimiento se actualiza en primer lugar respecto de la quididad de las cosas sensibles. El conocimiento de la realidad sensible exterior antecede al conocimiento de sí. No quiere esto decir que el entendimiento humano se conozca a sí mismo en las cosas exteriores. Quiere decir que para conocerse tiene que estar en acto de conocer, y que sólo empieza a estar en acto al conocer alguna realidad sensible. De este modo, la intimidad reflexiva humana está también de algún modo referida al exterior. El hombre sabe de sí, pero necesita un punto de apoyo en la realidad sensible exterior. El hombre *tiene* intimidad subjetiva, pero no es su intimidad subjetiva. La autoconciencia humana no es absoluta[15].

15. Sobre este tema, cfr. HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Subjetividad y reflexión*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1983.

No es lógicamente contradictoria la existencia de sustancias intelectuales puramente espirituales cuya inmanencia sería mayor que la de la vida intelectiva humana, pues su intelecto no partiría de algo exterior para conocerse, sino que se conocería en sí mismo. Al contrario que en el hombre, su propia esencia sería el objeto propio de su entendimiento. Sin embargo, tampoco esta vida intelectiva tendría una inmanencia perfecta pues en las sustancias intelectuales creadas, habría todavía algo más íntimo que su autoconciencia, a saber, su ser. Y en la medida en que su ser se distinga de su esencia, en la medida en que no sean su saber de sí, su inmanencia no sería absoluta.

La vida intelectiva divina sí es máximamente inmanente porque en Dios su autoconciencia se identifica con su ser. Dios sí es su saber de sí. Intimidad subjetiva e intimidad objetiva coinciden ahora plenamente. La inmanencia divina es perfecta. También en la medida en que Dios no tiene ningún fin exterior a El, la autonomía divina es perfecta.

3. *El sistema ecológico. Ecología y ecologismo*

Los seres vivos forman un sistema jerárquicamente organizado según su grado de inmanencia y autonomía. Clásicamente, ya desde el pseudo-Dionisio, se ha considerado que en tal sistema no había saltos o discontinuidades. Esta continuidad de los grados de vida manifiesta la perfección del universo. Actualmente se expresaría esta vieja idea diciendo que donde hay un espacio ecológico posible, hay una especie ocupándolo.

Esta jerarquía de los seres puede estudiarse bien de modo ascendente bien de modo descendente. Cabe considerar a los seres superiores como una complejización de los inferiores, y entonces se adopta una perspectiva genética, como la mantenida por la teoría de la evolución, que es el punto de vista de la causa material o la perspectiva de la exterioridad. Para evitar el materialismo, que es la absolutización de este punto de vista, ha de tenerse en cuenta que la novedad es tan real como la procedencia genética. El que unos seres puedan proceder de otros más simples no quiere decir que no sean *nuevos* respecto de ellos. También, el sistema de los seres vivos puede analizarse de modo descendente, viendo las formas inferiores de

vida como una participación deficiente de las superiores, que es la perspectiva de la causa final o de la interioridad. Desde este punto de vista cabe afirmar que «lo que es máximamente tal en un género, es causa de todos los que son de ese género»[16], pero entonces se ha de tener en cuenta la trascendencia de la vida divina respecto de quienes participan de ella, de modo que se evite el panteísmo emanacionista. Ambas perspectivas, dentro de sus límites, son legítimas, aunque no resulten fácilmente conciliables.

Dentro del sistema de los seres vivos, el hombre ocupa una posición especial. Como ha resumido Gilson, «conforme al principio de Dionisio, que quiere que lo alto del orden inferior linde con lo bajo del orden superior, Santo Tomás coloca al hombre entre el ángel y la bestia, tocando a uno por la cumbre de su intelecto y a la otra por la caducidad de su cuerpo. En este sentido muy preciso, el hombre es un 'microcosmos', es decir, una especie de universo en escala reducida, 'pues todas las criaturas del mundo se hallan de algún modo en él'. Por eso, Santo Tomás agrega que el alma es la frontera, o como la línea del horizonte, donde se tocan el mundo de los espíritus puros y el de los animales privados de conocimiento»[17]. Así ha sentenciado Dámaso Alonso, «allí donde hay un hombre// se anuda el universo». El hombre es, en consecuencia, la recapitulación del universo: el lugar donde la naturaleza llega a ser consciente de su propia racionalidad, porque el hombre, siendo un ser que pertenece a la naturaleza, es un ser dotado de intelecto de tal modo que su intelecto es tan profundo como su naturaleza biológica.

Estas consideraciones son pertinentes a la hora de plantear el estudio del sistema ecológico, en el que el hombre está incardinado, y a la hora de revisar algunos planteamientos filosófico-políticoreligiosos —que cabe agrupar bajo el rótulo de «ecologismo»— que se plantean con base en él. La ecología es la ciencia positiva que estudia las relaciones de todos los organismos vivos entre sí y con el medio físico en lo que se refiere a producción o intercambio de materia orgánica. Desde una perspectiva filosófica, o de

16. *S. Th.*, I, q. 2, a. 3.

17. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, p. 222. La cita de Sto. Tomás corresponde a *S. Th.*, q. 91, a. 1.

historia de la filosofía, el ecologismo se puede caracterizar como la reivindicación contemporánea de la *physis* frente a la preponderancia de una consideración trascendental de la acción humana que se manifiesta en el plano científico como «revolución copernicana» y en el plano de la praxis económica como absolutización del mercado y del valor trabajo.

En efecto, como ha resumido Gilson, en la Edad Media «los filósofos cristianos podían muy bien estar persuadidos de que la naturaleza estaba hecha para el hombre, y es cierto decir en este sentido que el mundo medieval tenía al hombre por centro; pero no por eso dejaban de saber que, pues Dios creó el universo, este universo está dotado de una existencia propia, que el hombre puede conocer, pero no tener la pretensión de crear»[18]. En el planteamiento medieval, aparece junto al trabajo, es decir, junto a la actividad transformadora de la naturaleza, una actitud de respeto manifestada en una contemplación teórica de la naturaleza. La naturaleza no es el puro correlato de la voluntad de transformación del hombre, sino que tiene consistencia propia, porque, como dice el propio Gilson, «el reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta El. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios»[19].

La actitud de respeto y contemplación de la naturaleza es sustituida en la modernidad por una visión quasitrascendental del trabajo. El giro copernicano realizado por Kant, el objeto es quien gira alrededor del sujeto, se corresponde con una visión de la naturaleza en que ésta se agota en ser el correlato de la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza. La actitud contemplativa es sustituida por un interés técnico, como diría Habermas, que actúa como trascendental en el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. La consideración trascendentalista del trabajo humano se corresponde también con el mercado y con la absolutización del mercado y del valor trabajo. No hay un valor natural. El valor es el valor del mercado. La proposición XI de Marx sobre Feuerbach resume bien la

18. *Id.*, p. 243.
19. Cfr. *Id.*, pp. 242-5.

absolutización moderna del trabajo como transformación de la naturaleza: «Hasta ahora los filósofos se han limitado a contemplar el mundo, lo que hay que hacer es transformarlo».

Ahora bien, la capacidad que el hombre tiene de transformar la naturaleza ¿es ilimitada? Ya se ha visto en el epígrafe anterior que el *logos* y la libertad humanos son capaces de acoger los procesos naturales. Y cabe afirmar que hay un proceso histórico de crecimiento de la libertad, pues la autoconciencia humana ha ido progresivamente acogiendo cada vez más naturaleza. La capacidad de transformación por parte del hombre de la naturaleza física en general y de su propio cuerpo en particular ha ido creciendo a lo largo de la historia y ello supone un aumento real de libertad. Pero también se ha dicho ya que ese dominio no podía ser arbitrario. Hay un límite a la capacidad de transformación de la naturaleza que viene dado por la legalidad intrínseca de la naturaleza. El *logos* humano es tan principial como la naturaleza, pero no la desplaza absolutamente.

Frente a la actitud moderna que considera unilateralmente que el trabajo es el verdadero trascendental, el ecologismo aparece como una actitud de respeto, de búsqueda y comprensión de las leyes de la naturaleza, lo cual en lengua griega se llamaría *Theoria* de la *Physis*, esto es, visión, comprensión, contemplación del cosmos, de la naturaleza.

Sin duda, cabe esgrimir buenas razones a favor de la concepción moderna que insiste en la capacidad del hombre de modificar la naturaleza, porque el simple crecimiento demográfico de la humanidad y la mejora de la calidad de vida dependen del desarrollo de la técnica. Además, tal mejora de la calidad de vida es un imperativo moral e incluso pueden aducirse motivos religiosos en favor de la concepción moderna, porque la misión de crecer, multiplicarse y dominar la tierra es la que la Biblia encomienda al hombre desde el principio. Pero, como es patente, las extralimitaciones y la desmesura de la acción humana han tenido efectos negativos que han provocado un recelo, a su vez también excesivo en algunos casos, acerca de la acción transformadora del hombre.

El desarrollo de la técnica moderna ha sido posible por la constitución de la ciencia positiva. El nacimiento de la ciencia, tal como la concibió y practicó Galileo, supuso la legitimación de un

punto de vista particular sobre la naturaleza independientemente o al margen de un saber global (filosófico) sobre ella. La naturaleza sólo se considera en el experimento, que depende de un marco de hipótesis constituidas por el hombre. A su vez, la absolutización del mercado y del valor trabajo significa que el valor de lo real depende del mercado, que es también una construcción humana. Nada tiene valor en función de la unidad global de la *physis,* sino sólo en función del trabajo, es decir, siendo el trabajo la única fuente de valor.

Por eso, el ecologismo se presenta como una crítica a la parcialidad de la concepción moderna, y aparece como un intento de consideración global de la naturaleza, y por ello, se aproxima en su esfuerzo de globalización a las religiones. La ecología es una ciencia cuyo proceso de gestación histórica es en cierto modo inverso al de las restantes ciencias positivas: no ha surgido como afirmación legítima de un punto de vista particular, sino como exigencia de síntesis global de una pluralidad de puntos de vista particulares[20].

De todos modos, y por mucho que se venere o respete el misterio del cosmos y de la creación, hay que continuar extrayendo del universo la energía que sea preciso utilizar porque la humanidad, sus sistemas culturales y cada hombre individual tiene también *por naturaleza* una dinámica análoga a la del universo en expansión.

20. Cfr. MARGALEF, R., *Ecología,* Planeta, Barcelona 1983, cap. 1º.

CAPÍTULO III
LA NOCIÓN DE «PSIQUE»

La noción de *psique* o alma tiene sin duda fuertes connotaciones religiosas, pero ha de ser considerada aquí de un modo filosófico y no religioso. En este sentido, es importante subrayar que el concepto de alma no es específico ni exclusivo del cristianismo, sino que ha sido ampliamente tratado por la filosofía griega[1].

Por otra parte, en el lenguaje ordinario, y en el saber prefilosófico que éste refleja, el término alma tiene un significado sumamente impreciso. Para advertirlo, basta considerar la diferencia entre los términos «desanimado», «inanimado» o «desalmado». Habitualmente, se suele usar el término «alma» para designar aquellas dimensiones más específicas de la vida humana que trascienden o no son describibles en términos físicos, mecánicos o conductuales. Así, suele utilizarse para referirse al ámbito de la intimidad de la persona. Desde este punto de vista, el significado del término «alma» se acerca al de «espíritu» o, incluso, al de «mente» o «conciencia», por oscuros que estos términos puedan resultar. Sin embargo, aunque sin duda el significado de estas palabras está entreverado, no son sinónimas. La referencia exclusiva del alma a la conciencia es una tesis característica del dualismo cartesiano. En efecto, Descartes indica que antiguamente la palabra «alma» era aplicada tanto al principio de la nutrición como al de la conciencia, y afirma que él usará este término sólo en el segundo sentido para evitar confusiones. El alma es, pues, entendida en términos de conciencia como algo distinto y más o menos opuesto al cuerpo. Probablemente, el sentido cartesiano del

1. El libro más clásico sobre este tema es el de RHODE, E., *La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, publicado originalmente en 1948. Para una visión más completa del tema en el pensamiento griego, cfr. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México 1952. Sobre el mismo tema en el pensamiento hebreo, Cfr. GUERRA, M., *Antropologías y teología*, Eunsa, Pamplona 1976.

término «alma» es el predominante hoy tanto en el habla cotidiana como en muchos escritos filosóficos, incluso en algunos que dicen responder a una inspiración tomista. Así pues, conviene ya en el punto de partida hacer algunas precisiones.

En primer lugar, el término *psique* no es usado por Aristóteles y Sto. Tomás para designar las dimensiones irreductibles a una descripción mecánica de la conducta humana (posteriormente se analizará el equívoco que aquí se encierra) o para referirse a lo distintivo del hombre respecto de los demás animales, sino que es utilizado para comprender a los seres orgánicos vivos. La noción de alma es fundamentalmente biológica. El alma es lo que constituye a un organismo vivo como tal, diferenciándolo de los seres inertes e inanimados y, por tanto, no es una noción exclusivamente humana.

En segundo lugar, y en consecuencia, tampoco tal término en la filosofía clásica precartesiana es sinónimo de mente o autoconciencia. En su sentido clásico, «alma» no designa inmediatamente la reflexividad del intelecto y, por tanto, tampoco refiere a aquel ámbito de fenómenos de los que el sujeto tiene inmediata conciencia o a los que *presuntamente* sólo tiene acceso epistemológicamente infalible el sujeto que los experimenta. El alma no designa el ámbito de la intimidad o privacidad de la conciencia.

La noción de alma fue pensada por Aristóteles para explicar los seres orgánicos vivos. Por tanto, esta noción no se opone a la de cuerpo, puesto que un organismo vivo es un cuerpo, sino que más bien es el instrumento conceptual utilizado para alcanzar una comprensión de los organismos vivos. Dicho de otro modo, un organismo vivo, o un cuerpo animado, no es un cuerpo *más* un alma, sino un determinado tipo de cuerpo. Como el mismo Aristóteles señala, se debe entender por alma «la causa y el primer principio del cuerpo vivo»[2], o como afirma Tomás de Aquino, «el primer principio de vida de los seres vivos»[3]. Ya se ha indicado que éstos se distinguen de los inertes por poseer una cierta intimidad o simultaneidad consigo mismos y que, por tanto, son capaces de ejecutar operaciones inmanentes o *praxis*[4].

2. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 4: 415 b 8.

3. *S. Th.*, I, q. 75, a. 1.

4. La noción aristotélica de *praxis* ha sido extensamente desarrollada por Leonardo Polo en sus cursos inéditos de Psicología (1975-76; 76-77). Sobre este punto

1. *La psique como primer principio de vida*

a) *La psique como acto primero del cuerpo que posee la vida en potencia*

En el capítulo 1º del libro II de *Sobre el alma,* Aristóteles se esfuerza por lograr una definición general del alma, y tras señalar, oponiéndose a Platón, que el alma es «la forma de un cuerpo natural que posee la vida en potencia»[5] y «la actualidad primera de un cuerpo natural que posee la vida en potencia», afirma que «la definición general del alma es, pues, la actualidad primera de un cuerpo natural orgánico»[6], es decir, como él mismo advierte, el alma es la esencia de un cuerpo determinado. En un capítulo posterior, Aristóteles recoge otra definición descriptiva del alma: «aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos»[7]. El alma es, pues, el primer principio de las operaciones. La congruencia entre las dos definiciones es fácil: la esencia o la naturaleza es el principio de las operaciones.

De este modo, para Aristóteles, el alma no es una sustancia que se surperponga o se añada al cuerpo para constituir un ser vivo, sino que es el acto o la esencia del cuerpo vivo. Ahora bien, como ha señalado recientemente Barnes[8], que el tratamiento que Aristóte-

---

cfr. también ACKRILL, J. L, *Aristotle's distinction between «energeia» and «kinesis»* en BAMBROUGH, R., (ed.), *New essays on Plato and Aristotle,* Routledge and Kegan Paul, Londres 1965; YARZA, I., *Sobre la praxis aristotélica* en «Anuario Filosófico» 19/1 (1986), pp. 135-53.

5. Definir el alma como *acto de un cuerpo en potencia* es, como puede verse, aplicar precisamente al alma la definición aristotélica de movimiento porque, si un ente se mueve en primer término por la actividad de su propia forma (principio activo), el ente cuya esencia es el *automovimiento* (autorrealización) es aquél cuya forma (alma) resulta mejor definida precisamente por la actividad de su principio activo respecto del desarrollo y perfeccionamiento de su propio cuerpo. Por eso se puede decir que el alma es acto final y primero; *primero,* porque constituye cualitativamente al cuerpo en tanto que cuerpo vivo y *final,* porque constituye la perfección última hacia la que se dirige el organismo viviente.

6. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 1: 412 a 3-413 a 10.

7. *Id.* II, 2: 414 a 12-13.

8. Cfr. BARNES, J., *Aristotle's concept of mind* en BARNES, J., et al. (eds.), *Artieles on Aristotle,* t. 4, *Psychology and Aesthetics,* Duckworth, Londres 1979, pp. 32-41.

les hace del alma no sea sustancialista no implica que sea fisicalista. El alma no es el cuerpo, ni uno de sus órganos, pero tampoco es un elemento que se añada al cuerpo. El alma no es una sustancia o un órgano, como el corazón o el cerebro, sino un atributo, como la vida o la salud. El alma es la forma, el acto primero o la esencia del cuerpo que posee la vida en potencia. Se salva el doble escollo del dualismo y del fisicalismo. El propio Aristóteles pone un ejemplo que puede clarificar su concepción[9]. Si el ojo fuera el cuerpo, el alma sería la vista, puesto que ésta es la esencia del ojo. Si no hay vista, sólo se puede hablar de ojo en un sentido equívoco, como cuando se habla de un ojo de cristal. La relación entre el ojo y la vista es la misma que la del cuerpo y el alma porque la vista es la operación y el acto propio del ojo, con la diferencia de que la actividad del ojo como órgano es una operación, es decir, un acto segundo, mientras que el alma como actualidad del cuerpo vivo es un acto primero. Y lo mismo que un ojo que no ve sólo puede llamarse ojo equívocamente, el cadáver sólo puede llamarse cuerpo equívocamente, como señala Sto. Tomás[10].

Así, el alma es el acto del cuerpo como la vista lo es del ojo, o el cortar del hacha. Sto. Tomás acepta la concepción aristotélica del alma, por problemática que ésta pueda parecer respecto del problema de la inmortalidad. «Lo que entendemos por alma, dice, es el *primer* principio de la vida. Un cuerpo puede de alguna manera ser principio vital al modo como lo es el corazón en los animales; pero ningún cuerpo puede ser en cuanto tal, el primer principio de la vida, o ser viviente, pues de lo contrario todo cuerpo sería viviente, o principio de vida. Luego el que sea viviente e incluso principio de vida le compete a un cuerpo por cuanto es *tal* cuerpo. Ahora bien, ser en acto *tal* lo recibe de un principio que se llama acto suyo. Luego el alma, que es el primer principio de la vida, no es el cuerpo sino acto del cuerpo»[11].

Un cuerpo está vivo no por ser cuerpo, puesto que existen cuerpos inertes, sino por ser un cuerpo de determinado tipo. Ahora bien, la forma es el principio de determinación, aquello por lo que

9. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 1: 412 b 17-25.
10. Cfr. *In II De Anima*, lect. 2, n. 239.
11. *S. Th.*, I, q. 75, a. 1.

un ser es lo que es. El alma se compara al cuerpo como lo determinante a lo determinado, o lo unificante a lo unificado, es decir, como el acto a la potencia. El alma es el principio de configuración y unificación del ser vivo, es decir, su forma sustancial.

Esta definición del alma como *primer principio* y como no corpórea se ha obtenido por una profundización en la diferencia entre los cuerpos animados y los inertes, que no se diferencian por su corporalidad sino precisamente por su animación. Ahora bien, ¿existe tal diferencia?

En el campo de la ciencia positiva, en el de la bioquímica por ejemplo, se puede encontrar quienes sostienen que, en el fondo, no hay diferencia entre los cuerpos animados y los inanimados, pues en ambos son los factores físico-químicos los que determinan sus propiedades respectivas, siendo por tanto igualmente materiales los factores que determinan las propiedades de los seres inanimados y los que determinan las de los seres animados. Es obvio que en el orden de la causa material no hay diferencias pues los seres vivos se *componen de*, o *están hechos de*, los mismos elementos que los inertes. Pero, cabría decir, si un viviente está hecho de elementos químicos, la vida es lo que resulta de la conjunción de tales elementos «y nada más». (Este «y nada más» es el más peligroso enemigo del saber).

En los seres vivos aparecen *propiedades* nuevas de la misma materia. La materia tiene unas veces unas propiedades y otras veces, además de ésas, otras; en unas ocasiones (seres inertes) está regida por unas leyes y en otras (seres animados), por leyes diversas. Pero, las leyes de la materia ¿son también materia? ¿Hay diferencia entre *las leyes* de la materia y *la materia*? ¿Qué es entonces la materia y qué es la ley? ¿Por qué a veces la misma materia funciona con leyes y propiedades *nuevas*? ¿De dónde surge y cómo esa novedad, si la materia es la *misma*? Si la materia es siempre la misma, ¿por qué hay unos seres materiales diferentes de otros, y en virtud de qué se diferencian?

Se podría responder que unos seres materiales se distinguen de otros porque tienen propiedades y responden a leyes diferentes, pero si esto es así habría que concluir que las leyes y propiedades de la materia no son materia y que dos realidades materiales no se diferencian entre sí por su materia. Los seres materiales se distinguen entre sí por lo que en el lenguaje técnico de la filosofía recibe el

nombre de *forma* o de *acto formal,* que se define como principio activo de cualquier realidad, y que se designa también con los nombres de *esencia* y *naturaleza.* Las realidades materiales se asemejan por su materia y se diferencian por su forma, es decir, por su principio activo.

La argumentación que se acaba de desarrollar en relación con un hipotético bioquímico reproduce el proceso histórico del descubrimiento de la «causa formal» frente a la «causa material», que significó el enfrentamiento de los pitagóricos con los milesios en los siglos VII y VI a. d. C. Aquello por lo que la materia se distingue y separa de la materia no puede ser materia. Por ello, mantuvieron los pitagóricos que era el *número* (lo que más tarde se llamaría *forma*), puesto que por el número hay *medida* y por la medida las cosas se distinguen y ordenan, tienen *propiedades* y *leyes*[12].

Cada forma es el *primer principio activo* de la realidad correspondiente, y no habría ningún inconveniente en llamar «psique» o «alma» a todas las formas sustanciales, pero se suele reservar este nombre para designar las de los seres vivos, mientras que las de los inertes son llamadas simplemente formas.

El alma es, pues, el acto primero o la forma sustancial del cuerpo que posee la vida en potencia. Por tanto, el alma es el principio de determinación y unificación del cuerpo, de modo que el alma es lo que constituye a un conjunto de órganos en un organismo vivo, o lo que unifica a una serie de elementos materiales en un cuerpo vivo, es decir, en un vegetal, un animal o un hombre. Desde este punto de vista, es claro que el alma no es un elemento material, pero ello no debe llevar al error de pensar que el alma sea un elemento inmaterial, o un componente inmaterial del vivo. El alma no es un elemento o un componente inmaterial del vivo sino el principio de unificación de todos los elementos y componentes, o el modo en que los elementos materiales están dispuestos. Si se interpreta erróneamente que el principio de unificación de los elementos materiales es un *elemento* inmaterial, entonces surge la pregunta, in-

12. Una exposición más detallada de este episodio del pensamiento griego puede verse en ZELLER, E. y MONDOLFO, R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico,* parte 1ª, vol. II, La Nuova Italia, Florencia 1954.

correctamente planteada, acerca de qué une el elemento inmaterial con los materiales. *El alma no es ningún elemento que haya de ser unificado para constituir el ser vivo, sino el principio unificador de los elementos.* La pregunta por la unión entre el alma y el cuerpo carece de sentido, como ya indicara Aristóteles al señalar que no se debe preguntar si cuerpo y alma son uno, como no se debe preguntar si el sello y la cera, o una cosa particular y su materia, son uno; porque de todos los significados de «unidad» y «ser» la actualidad es el primero[13]. No se puede preguntar qué unifica el alma con el cuerpo, porque el alma es el principio activo unificante, y nada une lo unificante con lo unificado. No hay *tertium quid*[14].

En cuanto que el alma es el principio de unificación y determinación del organismo vivo se compara al cuerpo como el acto a la potencia. Ello implica que alma y cuerpo no están al mismo nivel, o no son dos tipos paralelos de realidad. El alma es según el acto mientras que el cuerpo es según la potencia. El alma tiene una realidad actual mientras que el cuerpo tiene una realidad potencial. El alma es el acto del cuerpo que posee la vida en potencia. El alma es la realidad de la vida cuya posibilidad es el cuerpo. ¿Qué quiere decir que el cuerpo existe según la potencia o que posee sólo potencialmente la vida? Para entenderlo, es preciso considerar que a veces llamamos cuerpo a los órganos que forman el vivo, mientras que otras veces llamamos cuerpo al organismo vivo constituido. Este segundo uso del término «cuerpo» es sumamente confuso porque aquí «cuerpo» no designa la causalidad material del vivo, sino la realidad sustancial del ser vivo. Aquí cuerpo no es ya «cuerpo del ani-

13. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, II, 1; 412 b 6-9.

14. *In II De Anima*, lect. 1, n. 234. A veces, para señalar la diferencia entre la postura aristotélico-tomista y las interpretaciones platónica, neoplatónica, agustiniana o cartesiana suele decirse que el tomismo afirma «la unidad sustancial del hombre». Con esta fórmula se quiere afirmar que la unión entre alma y cuerpo no es una unión accidental de dos sustancias, sino la unión en la sustancia de dos elementos o coprincipios, forma y materia. Aunque la intención de esta afirmación es clara, su formulación se presta a confusión, puesto que parece sugerirse que el hombre es el compuesto de dos elementos, material uno e inmaterial el otro. Pero en verdad, el alma y el cuerpo no se unen, sino que el alma une los diversos elementos materiales constituyendo un organismo vivo. Hablar de la unidad del alma y el cuerpo es, al menos, confuso porque parece indicar que el principio de unificación es uno de los elementos unificados.

mal» sino el animal mismo. El cuerpo, que es causa material del vivo, no es el organismo vivo ya constituido, sino el conjunto de órganos que lo constituyen[15]. Ahora bien, el conjunto de órganos de los que está constituido el ser vivo, sólo potencialmente posee la vida en cuanto que pueden ser unificados en el organismo vivo. La unidad actual y viva del organismo es el alma. El conjunto de órganos constituye la *posibilidad* del organismo vivo, el alma su *realidad* o actualidad, como ha señalado Inciarte, y por ello, alma y cuerpo no se dicen del mismo modo. Por tanto, la relación entre alma y cuerpo no es una relación entre dos cosas o entre dos elementos. Incluso hablar de alma y cuerpo como de dos *coprincipios* resulta sumamente confuso porque si se usa el término «coprincipio» parece indicarse que ambos son principios del mismo modo. El alma es la realidad o el *arjé*, el principio dominador del cuerpo. La relación no es nominal, sino verbal. La articulación entre alma y cuerpo no está bien expresada como relación entre dos nombres y es mejor expresarla mediante la introducción de conceptos verbales de comportamiento. Y del mismo modo que los tomistas suelen afirmar que el *actus essendi* debe ser entendido como verbo y no como nombre, el alma ha de ser entendida como verbo, puesto que el alma es el acto del cuerpo y por tanto su *arjé*, ser operante o dominio[16].

La definición aristotélica de alma supone, por último, la congruencia entre el alma y el cuerpo. El alma no es el acto de cualquier realidad material, o de cualquier cuerpo, sino sólo del cuerpo que posee la vida en potencia, es decir, de un cuerpo dotado de órganos. Ha de haber congruencia y adecuación entre el acto y la potencia. El acto es acto de una determinada potencia y la potencia lo es de un determinado acto. De la potencialidad de una materia

15. Según Sto. Tomás, Aristóteles dice que el alma es el acto primero del cuerpo que posee la vida *en potencia*, y no simplemente que posee la vida, porque «por 'cuerpo que posee la vida' se entiende la sustancia compuesta viva. Pero el compuesto no se pone en la definición de la forma. La materia del cuerpo vivo es aquello que se compara a la vida como la potencia al acto; y esto es el alma, el acto según el cual el cuerpo vive. Como si dijera que la figura es acto, no del cuerpo figurado en acto, pues esto es el compuesto de la figura y el cuerpo, sino del cuerpo que es el sujeto de la figura, que se compara a la figura como la potencia al acto» (*In II De Anima*, lect. 1, n. 222).

16. Cfr. INCIARTE, F., *Metafísica y cosificación. Sobre la crítica del análisis del lenguaje a la metafísica* en «Anuario Filosófico» 10/1 (1977), pp. 131-60.

puede ser educida no cualquier alma, sino sólo la que puede ser acto de tal cuerpo[17]. Y a la vez, el cuerpo tiene que ser orgánico porque «la diversidad de los órganos en el cuerpo que recibe la vida es necesaria a causa de las diversas operaciones del alma»[18]. La congruencia entre alma y cuerpo explica bien el hecho antropológico fundamental subrayado en nuestros días por la antropología alemana, pero puesto de manifiesto ya por Sto. Tomás, de la plasticidad del organismo biológico humano. Si el intelecto es la forma sustancial del cuerpo[19] y el intelecto está abierto a la totalidad de lo real, también el cuerpo ha de participar de esa apertura. El correlato orgánico de la infinitud de la inteligencia es la plasticidad del cuerpo[20]. Por ello, es adecuado al alma informar un cuerpo como el nuestro.

b) *El error categorial del dualismo*

Puede entenderse por dualismo la tesis según la cual el hombre es un ser compuesto de dos elementos, un elemento material y un elemento inmaterial o espiritual. Así en el ser humano existirían fenómenos, procesos y acontecimientos físicos y corporales, por una parte, y por otra, fenómenos, procesos y acontecimientos psicológicos, anímicos y espirituales. Los procesos, fenómenos y acontecimientos corporales comparecerían en el ámbito de la conducta y son observables desde el exterior. Los fenómenos, procesos y acontecimientos psicológicos o anímicos, los que acaecen en el ámbito de la experiencia interna, en el santuario de la conciencia, sólo podrían ser inmediatamente conocidos por quien los experimenta. Desde este punto de vista, los fenómenos físicos o corporales se caracterizarían por su publicidad mientras que los mentales se caracterizarían por su privacidad epistémica. Así por ejemplo, en este planteamiento, llorar es una conducta pública, estudiable fisiológicamente por métodos empíricos positivos, mientras que la tristeza es un fenómeno

17. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 2: 414 a 20 y TOMÁS DE AQUINO, *In III de Anima*, lect. 4, n. 277.
18. *Id.*, lect. 1, n. 230.
19. Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.
20. Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 5 ad. 4.

psicológico que pertenece al ámbito de lo privado. Sólo yo sé si en verdad estoy triste o estoy tratando de aparentar que estoy triste. Sólo yo conozco infaliblemente mis estados de ánimo, o mis verdaderos deseos, o mis secretas intenciones. La conexión entre los dos tipos de fenómenos puede establecerse de varios modos. Puede, por ejemplo, afirmarse que el llanto es el signo de la tristeza, o que el llanto *es causado* por la tristeza, etc.

El hombre, por tanto, según la tesis dualista es un ser compuesto de dos elementos, uno material y otro espiritual, que se corresponden con dos ámbitos de realidad, la material y la espiritual, en las que acontecen procesos y eventos, materiales en un caso y espirituales en otro. Obviamente es la existencia de estos procesos y eventos espirituales, anímicos o mentales lo distintivo de la vida humana. Esta tesis dualista responde a un error categorial.

Ya Aristóteles, al hablar del olfato, advierte que no es meramente un proceso fisiológico[21]. Ahora bien, cuando se interpreta esta afirmación suele erróneamente pensarse que la percepción, en la medida en que no es un proceso fisiológico, es un proceso o un acto psicológico que se añade al proceso fisiológico. Pero esta segunda tesis no se deduce de la afirmación aristotélica. De que algo *no* pueda ser descrito como un *proceso fisiológico,* no se deduce que deba ser descrito como un *proceso no-fisiológico.* Este paso indebido responde a un error categorial, a un error, como dice Ryle, en la interpretación de la geografía lógica de los conceptos[22].

La tendencia al dualismo aparece como una consecuencia del mecanicismo. Si las leyes de la mecánica se aplican a todo cuerpo en el espacio, el cuerpo y las acciones corporales humanas serán explicadas mecánicamente. Ahora bien, es obvio que la conducta humana no puede ser satisfactoriamente descrita o explicada en términos mecánicos. Aparece entonces la idea de que mientras que la mecánica o la neurofisiología explican algunos aspectos de la vida humana, no explican otros y, por tanto, la vida humana se compo-

21. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 12: 424 b 17.

22. Cfr. RYLE, G., *The concept of mind,* Hutchinson, Londres 1960, pp. 18-9 (Hay traducción castellana en Paidós, Buenos Aires 1967). Sobre este punto en Aristóteles, cfr. SORABJI, R., *Body and soul in Aristotle* en BARNES, J., et al. (eds.) *o. c.,* pp. 42-64.

ne de dos ámbitos, el mecánico y el no mecánico. La no referibilidad de las proposiciones acerca de la vida humana a procesos mecánicos se tiende a interpretar como referibilidad a procesos no mecánicos, es decir, a procesos mentales. O sea, se interpreta la no referibilidad al cuerpo mecánico como referibilidad a la mente, convirtiéndose así la mente en un elemento, en un aparato no-mecánico del hombre con el que se hacen cosas.

De este modo, el dualismo nace de un error categorial, de una confusión de la lógica de los conceptos, consistente en considerar la totalidad o la clase de elementos, como un miembro adicional de la clase de la que son miembros los otros elementos[23]. Puesto que las proposiciones referidas a la clase no son traducibles a proposiciones sobre los elementos, se termina por hacerlas referir a la diferencia, es decir, a aquel «elemento» que añadido a los elementos de la clase, la constituye como tal. Quizá un ejemplo pueda clarificar la cuestión. Lo que constituye a un conjunto de Facultades, Bibliotecas, oficinas y laboratorios en una Universidad es su organización. Pero la organización de las Facultades no es una nueva Facultad invisible, no es uno de los elementos.

Así, afirma Ryle, «la representación de una persona como si fuera un fantasma misteriosamente oculto en una máquina deriva de este hecho. Debido a que el pensamiento, el sentimiento y los actos de una persona no pueden describirse únicamente con el lenguaje de la física, de la química y de la fisiología, se supone que deben ser descritos en términos análogos. Como el cuerpo humano es una unidad compleja organizada, la mente humana también debe ser una unidad compleja organizada, aunque constituida por elementos y estructuras diferentes. Como el cuerpo humano al igual que cualquier otro trozo de materia, está sujeto a causas y efectos, también la mente debe estar sujeta a causas y efectos, pero (Dios sea loado) de tipo no mecánico»[24].

---

23. RYLE, G., *o. c.*, pp. 16-8.

24. *Id.* p. 18. La misma denuncia puede encontrarse en Wittgenstein con la ventaja de que éste no incurre en el behaviorismo. Sobre este tema cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre* en «Anuario Filosófico» 13/1 (1980), pp. 27-39.

El error categorial de considerar a la clase como uno de los elementos, que tan vigorosamente ha señalado Ryle, fue ya denunciado por el propio Aristóteles al afirmar, por ejemplo, que la sílaba BA es algo más que las letras B y A; pero este algo más que constituye a las letras B y A en la sílaba BA —el orden— es algo distinto de un elemento. La forma no es algo que se añade como un nuevo elemento a los elementos materiales[25].

Un último ejemplo puede terminar de clarificar la falsedad del dualismo y el error en que incurre al considerar lo que constituye al ser vivo como tal como uno de sus elementos constitutivos. Refiriéndose a la actividad específicamente humana del pensamiento, Geach ha distinguido entre materialismo, inmaterialismo y antimaterialismo. El materialismo mantiene la tesis de que nosotros pensamos con una parte material de nuestro ser y el inmaterialismo sostiene que nosotros pensamos con una parte inmaterial de nuestro ser. La tesis materialista es falsa, pero de ahí no se sigue que el inmaterialismo sea verdadero. El materialismo y el inmaterialismo son igualmente falsos puesto que el hombre no piensa con ninguna parte de su ser, ni material ni inmaterial. «En verdad, el hombre es un tipo de cuerpo, no un cuerpo más algo inmaterial, porque un hombre es un animal, y un animal es un tipo de cuerpo vivo; y pensar es una actividad vital de un hombre, no de una parte de él, material o inmaterial. La única concepción mantenible del alma es la concepción aristotélica del alma como la forma, o la organización actual, del cuerpo vivo; y se puede decir en verdad que un hombre piensa con su alma, si se quiere decir positivamente que pensar es una actividad vital, y negativamente que pensar no es algo ejecutado por ningún órgano corporal»[26].

El dualismo nace de la consideración de que se ha de postular junto a los procesos y acontecimientos fisiológicos una serie paralela de procesos y acontecimientos psicológicos, porque las acciones humanas no son describibles exclusivamente en términos fisiológicos. Así, el origen del dualismo es la consideración mecanicista del cuerpo. El cuerpo, como se verá en el capítulo siguiente, y como ha si-

25. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* VII, 17: 1014 b 12-6.

26. Cfr. GEACH, P.T., *What do we think with?* en *God and the soul*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1969, pp. 30-41.

do señalado por el análisis del lenguaje y la fenomenología contemporáneas, no puede ser estudiado sólo mecánicamente. Como se indicaba al principio de este capítulo, la noción de alma es la herramienta utilizada por el pensamiento clásico para comprender el cuerpo vivo, y no algo que se añada a él.

Por ejemplo, una consideración mecánica del cuerpo, en términos de contracciones musculares, o en términos neurofisiológicos, es incapaz de distinguir entre una sonrisa y la mueca de quien imita una sonrisa. No hay entre las dos ninguna diferencia material. Tampoco la diferencia viene dada por un presunto acto interior de sonreír, porque tal acto no existe. La diferencia entre la sonrisa encantadora y la mueca no puede establecerse en términos de *acontecimientos* físicos o psicológicos. Y sin embargo, la diferencia es real. Pero para describirla es preciso considerar el cuerpo de modo no mecánico y tener en cuenta la totalidad de la situación.

Suele llamarse monismo materialista a la tesis según la cual todos los fenómenos psicológicos o mentales son identificables con, o reducibles a, fenómenos neurofisiológicos. El monismo materialista comparte los mismos errores categoriales del dualismo cartesiano puesto que, una vez aceptados los términos de la dicotomía cartesiana entre mente y cuerpo, se limita a negar la existencia de la mente cartesiana o a postular su identidad con el cuerpo. Por eso, la crítica que aquí se ha realizado al dualismo no supone la aceptacion del monismo sino más bien el rechazo de los presupuestos comunes a ambos.

Como es obvio, esta crítica al dualismo no implica aceptar la así llamada «teoría de la identidad mente y cerebro». En modo alguno excluye tampoco, como veremos enseguida, la afirmación de la espiritualidad del alma humana.

c) *La unicidad de la forma sustancial*

En cuanto que el alma es lo que constituye a un cuerpo como tal, en cuanto que es su principio de determinación y unificación, en cuanto que es su forma sustancial, el alma es única. La tesis defendida por Sto. Tomás contra Avicebrón y otros autores de la unicidad de la forma sustancial implica, al menos, dos afirmaciones. En primer lugar, no hay, por ejemplo, en el hombre tres almas, una in-

telectual, una animal y una vegetativa, sino sólo una, la intelectual, que asume las funciones de la animal y la vegetativa. Si hubiera una pluralidad de formas no se podría, por ejemplo, decir que uno y el mismo ser humano piensa, come, bebe, duerme y tiene un cierto peso y altura. En segundo lugar, el alma constituye al cuerpo como tal, y por tanto, el cuerpo es cuerpo por el mismo título que es cuerpo vivo[27]. Esto implica que el alma no se une a un cuerpo que ya es cuerpo para hacerlo vivo, sino que constituye a unos elementos materiales en cuerpo vivo. Si esto no fuera así, el organismo sería cuerpo antes de ser vivo, y siempre habría en él algo ajeno e independiente de su estar vivo, que sería precisamente su ser cuerpo. Y en este caso, al desaparecerle su estar vivo (al morir) no le ocurriría nada a su cuerpo. Queda así patente que el cuerpo no preexiste al alma de ninguna manera: ni en tanto que vivo ni en tanto que cuerpo.

d) *El alma y las facultades*

En la definición aristotélica de alma, se especifica que el alma es acto primero distinguiéndola de los actos segundos u operaciones. El alma no es una operación, sino el principio remoto de las operaciones.

También es preciso distinguir entre el alma y las facultades. El alma, como ya se ha visto, es el principio remoto y último de las operaciones, mientras que las facultades son sus principios próximos. Las operaciones y las facultades son accidentes mientras que el alma no es un accidente sino aquello que constituye al ser vivo como sustancia. Esta distinción entre el alma como principio remoto y las facultades o potencias operativas puede parecer demasiado artificiosa, pero viene avalada por el hecho de que el ser vivo no está ejerciendo siempre en acto sus operaciones. Si aquello por lo que el vivo vive fuese inmediatamente aquello por lo que realiza una operación concreta, dejar de ejercerla supondría dejar de vivir[28]. Si la esencia del ser vivo se identifica con sus operaciones, como es el caso divi-

27. Cfr. *In II De Anima*, lect. 1, n. 225.
28. Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 1.

no, entonces la noción de facultad no ha lugar. En Dios no hay facultades realmente distintas de la esencia divina. Pero si no siempre se opera en acto, y la esencia no se identifica con las operaciones, entonces el alma, como forma sustancial, no puede ser principio próximo e inmediato.

Según Aristóteles, la explicación más propia del alma es la explicación de cada una de sus facultades[29]. Si el alma fuese un *componente* del ser humano, una *cosa espiritual* que se añade al cuerpo para formar el hombre, habría que considerar otro tipo de cuestiones. Puesto que estar animado o vivo es poseer determinadas capacidades, el estudio del alma es la consideración de esas potencialidades. Desde este punto de vista, la psicología se entiende como una teoría de las facultades. La «psicología de las facultades» corresponde al modo de concebir, analizar y ordenar las actividades vitales que es usual en el pensamiento filosófico —con más o menos alteraciones— desde Aristóteles hasta Kant. La crítica a la psicología de las facultades tiene lugar en los siglos XIX y XX en el seno de la filosofía vitalista e idealista como una excesiva compartimentación del viviente. Por otra parte, el desplazamiento de la atención hacia los actos vitales y sus objetivos con preferencia a los principios de esos actos da lugar a que se hable más de funciones y actos que de «potencias» y «facultades». En este contexto aparece «la psicología de los estratos», que estructura el psiquismo humano en niveles de mayor o menor superficialidad y profundidad de los actos vitales. Aunque la psicología de los estratos es articulable con la de las facultades, la síntesis de ambas no puede decirse que esté realizada, dada la dificultad de reducir los principios metodológicos de que parten una y otra.

El correlato de la psicología de las facultades en el plano de la biología científica es la anatomía y fisiología de órganos y sistemas cuyo desarrollo más extremo es la teoría de las localizaciones cerebrales de *todas* las funciones vitales. La crítica a esta concepción anatomofisiológica es la teoría holista o totalista, que se desarrolla en la segunda mitad del siglo XX y que sostiene que el cerebro funciona como un todo, de manera que aunque haya funciones para las cuales quepa señalar áreas cerebrales, tales funciones no dependen sólo de esas áreas sino también de otros muchos factores.

29. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 3: 415 a 12-3.

En realidad, uno y otro tipo de psicologías filosóficas o de concepciones anatomofisiológicas, ponen de manifiesto la dificultad para captar y explicar la relación entre la *psique* inextensa y el cuerpo extenso, relación que aparece cada vez más, al ritmo de las investigaciones psicopatológicas, fisiológicas y bioquímicas, con las características de la unidad del vivo.

El modo de establecer cuántas y cuáles son las facultades del alma es considerar las diversas operaciones y sus objetos, puesto que las potencias se ordenan a los actos y éstos se especifican por sus objetos[30]. Así pueden diferenciarse los diversos órganos corporales y las distintas potencias operativas. Pero esto no quiere decir que las potencias operativas y las operaciones sean lo mismo; éstas son actos de aquéllas, como digerir es un acto del sistema digestivo, que existe aunque no se esté digeriendo. En consecuencia, las facultades se distinguen realmente tanto del alma como de las operaciones.

El alma, aquello por lo que el ser vivo *es* en absoluto, constituye al organismo viviente, y los principios operativos son constituidos por el organismo viviente en su proceso de autorrealización, con lo que el organismo viviente queda completado. En este sentido se dice que los principios operativos (formas accidentales) emanan de la esencia de la *psique* (forma sustancial) como de su principio, o que los accidentes son causados por la sustancia en cuanto que la sustancia está en acto[31]. O sea, el principio vital constituye al organismo en su unidad y lo desarrolla en el proceso de diferenciación de facultades y órganos, y una vez que el organismo está completo se mantiene a sí mismo y se perfecciona mediante una pluralidad de operaciones.

Por lo que se refiere a la jerarquización de las potencias, ya se aludió anteriormente al tratar de los grados de vida a la jerarquía en cuestión: las potencias ínfimas son aquellas cuyo objeto único es el cuerpo propio (potencias vegetativas), siguen aquellas que tienen por objeto, además del cuerpo propio, todo cuerpo sensible (potencias sensitivas), y, finalmente, ocupan el primer lugar aquellas que

30. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 4: 415 a 14-22, y *S. Th.*, I, q. 77, a.3.
31. Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 6.

tienen por objeto, además de todos los cuerpos sensibles, todos los tipos de entes (potencias espirituales)[32].

Por lo que se refiere a las relaciones de interdependencia entre las facultades, la dependencia de una potencia respecto de otra se puede considerar de dos maneras: una según su perfección ontológica, y entonces las inferiores dependen de las superiores; y otra según su génesis cronológica, y entonces las superiores dependen de las inferiores en el sentido de que no aparecen hasta que éstas estén consolidadas. Así, si se considera el primer modo de dependencia, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas en cuanto que rigen sobre ellas (y así puede decirse que el hombre no sólo ve, sino que más bien mira inteligentemente) y las sensitivas rigen sobre las vegetativas (y por eso en los animales el sistema nutritivo está mediado y depende del cognoscitivo y del motor). Pero si se considera el segundo modo de dependencia, la génesis cronológica, el orden es el inverso, porque las funciones vegetativas preceden a las sensitivas en cuanto que configuran y consolidan al organismo antes de la aparición de éstas, y a su vez las funciones sensitivas guardan la misma relación de precedencia respecto de las intelectuales[33].

Esta tesis tiene sus correlatos empíricos tanto en la anatomofisiología, fisiología y psicología evolutivas como en la zoología, o mejor dicho, en la seriación de las especies biológicas. En efecto, en los vertebrados, el desarrollo y la consolidación del sistema nervioso en general y del cerebro en particular es previa a las funciones cognoscitivas, y en el hombre ambas cosas son previas al ejercicio y desarrollo de las funciones intelectivas. A su vez, en la seriación de las especies zoológicas, hay correlación entre la diversidad de órganos, el grado de desarrollo del sistema nervioso y del cerebro y la diversidad de funciones cognoscitivas.

En la medida en que los vivientes van siendo más perfectos, necesitan más potencias y más órganos para poder alcanzar fines cada vez más altos: de ahí que los animales superiores, y sobre todo el hombre, tengan más potencias operativas y cuenten con más órga-

32. Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 1.

33. Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 4. La consideración simultánea de los dos tipos de jerarquización puede verse también en Hegel, *Enzyklopädie*, tercera parte, primera sección, «El espíritu objetivo», pp. 38-302 de la edición citada.

nos. Pero con respecto a un mismo fin —por ejemplo entender—, es más perfecta la naturaleza que lo alcanza con menos operaciones, es decir, con más simplicidad.

En cuanto que las facultades son accidentes inhieren en un sujeto, que es quien puede operar. Ahora bien, algunas operaciones del alma, como pensar y decidir, no son orgánicas, y, por tanto, las facultades correspondientes tienen como sujeto al alma mientras que otras operaciones, como sentir o imaginar, sí son orgánicas y, por tanto, las facultades correspondientes tienen como sujeto al hombre, y no al alma[34].

Para evitar que la consideración de los diversos principios operativos lleve a una excesiva compartimentación de los seres vivos es preciso considerar la tesis de que las acciones pertenecen a los supuestos, es decir, al ser vivo. En último término, ver no es una operación que pertenece a la vista, sino al vivo a través de la vista. Como afirma Sto. Tomás en frase memorable por sus repercusiones antropológicas, «hablando propiamente, no es el sentido o el intelecto el que conoce, sino el hombre por ambos»[35]. La consideración de la diversidad de los principios operativos no debe hacer olvidar la unidad del vivo, que constituye a, y se realiza en, la diversidad de operaciones.

2. *Los tipos de formalización. La homeostasis vital*

Se ha venido considerando hasta ahora la tesis aristotélica según la cual el alma es el acto primero o la forma del cuerpo que posee la vida en potencia. Y se ha caracterizado la forma como el principio de determinación de un ser: aquello por lo que un ser es tal. Ahora se trata de ver más detenidamente qué es una forma y cuáles son los distintos tipos de formas.

En el lenguaje ordinario, los términos «formalizar» y «formalización» se emplean para designar el ordenamiento de una actividad o de un conjunto de elementos según reglas conocidas y que definen

34. Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 5.
35. *De Verit.*, q. 2, a. 6 ad. 3.

la actividad o la disposición de los elementos en cuestión; así por ejemplo, en la expresión «formalizar unas relaciones» de una pareja mediante el matrimonio, o también en expresiones del tipo «guardar las formas» o «portarse de un modo formal».

En el lenguaje de la ciencia, particularmente en el de la lógica o de la matemática, «formalizar» significa disponer un conjunto de factores según reglas de modo que se comprenda la ley o la razón intrínseca que los unifica, encontrar el esquema que permite articular unitariamente lo que inicialmente se muestra como heterogéneo y no relacionado. En lenguaje filosófico, «formalizar» significa encontrar la esencia o la definición de alguna realidad, de alguna actividad, o de un conjunto de ellas.

En la historia de la filosofía, sobre todo en el período antiguo y medieval, el término «forma» es de amplio uso. Se acuña en la filosofía griega: *«morphé»* designa la esencia de la cosa; en cuanto que es *morphé* se define como aquello que *hace* que una cosa sea lo que es, y en cuanto que es *esencia* se define como el correlato de la definición. En la filosofía moderna y contemporánea el término «forma» deja de utilizarse con la profusión que en los dos períodos anteriores, y vuelve a reaparecer como un término clave en la psicología alemana como *«Gestalt»* y en la anglosajona como *«pattern»*.

«Gestalt» significa literalmente *configuración, forma,* y es el término usado por la psicología de la forma para describir el fenómeno de la percepción como captación inmediata de una configuración significativa. La *Gestalt* es, así, lo que permite *reconocer* un conjunto de sensaciones como algo significativo, o, dicho de otra manera, es aquello en virtud de lo cual hay *percepción.* El ejemplo que suele utilizarse para ilustrar la noción de *Gestalt* es el de la melodía: la melodía es un ordenamiento, una configuración o una estructuración de elementos (sonidos), que permanece constante y reconocible aunque cambien las características de los elementos: así, una melodía permanece la misma aunque cambie el timbre de los sonidos, el tono, el tiempo del ritmo, etc.

El término inglés *«pattern»* tiene el mismo significado que *Gestalt,* pero con una connotación de actividad o de eficiencia formalizadora. Designa la configuración, pero, más que en cuanto *reconocible,* en cuanto *reproducible. «Pattern»* es la forma inglesa de la palabra española *«patrón»* (derivadas ambas de la palabra latina *pater*) y desig-

na el modelo a partir del cual se puede producir o reproducir tantas veces como se quiera la misma configuración. Tiene el mismo significado que el sustantivo «*matriz*» (derivado también del latín *mater*). Lo específico y característico del *pattern* es *engendrar*, o *generar* mediante la ordenación de elementos.

Ahora, tras este pequeño recorrido lingüístico, el término griego «forma» queda incardinado en la biología a través del latín y del inglés moderno, y, por último, se puede perfilar mejor su significado por referencia al término antónimo inglés «*random*». «*Random*» significa lo contrario de configuración y orden, pero no en el sentido de *azar* —pues hay un *pattern* para el azar que es la probabilidad— sino en el sentido de *caos*, de ausencia de orden y de ausencia de sentido[36].

En un sentido muy general, puede decirse que lo propio y específico de una forma es formalizar y que formalizar es la actividad de la forma. A su vez, lo formalizado por la forma es lo que se suele llamar el contenido, y lo que Aristóteles llamó en términos generales «materia». En la concepción hilemórfica que formulara Aristóteles, la actividad formalizadora tiene un doble sentido causal: es a la vez *eficiente* porque produce un efecto, y *formal* porque el efecto es una determinada configuración. Por otra parte, la actividad formalizadora tiene un tercer sentido causal: aquello a lo que tiende la actividad es siempre a permanecer como tal, y ese es su para qué, su *telos* o su fin.

El caso más sencillo de formalización es el de la forma de un cuerpo inerte. Un cuerpo es tal cuerpo por su estructura. Aquí la forma se agota en informar a la materia para constituir el ser inerte. No parece que haya ninguna libertad de la forma respecto de la materia. Pero cabe considerar, incluso dentro de los seres inertes, un caso un poco más complejo. Una cascada o una onda mantienen su identidad en un cambio constante de la materia. La cascada o la onda se mantienen en cuanto que formalizan una materia cambiante. Así, incluso a nivel físico, aparece una cierta independencia de la forma respecto de la materia.

La identidad de la forma que configura una materia cambiante permaneciendo idéntica consigo misma es una característica de los

36. Cfr. ESCARPIT, R., *Teoría general de la información y de la comunicación*, Icaria, Barcelona 1977, pp. 115-22.

seres vivos. Cuando una forma suficientemente compleja permanece constante en su complejidad, se dice que tiene carácter homeostático. En 1932, el fisiólogo W. B. Cannon, analizando la tendencia de los mamíferos —estudiada antes por Claude Bernard (1813-1878)— a mantener una composición constante de su sangre, realizó la primera descripción biológica de un sistema automático de regulación, y le dió el nombre de *homeostasis*. El fenómeno denominado homeostasis es, pues, el mantenimiento del equilibrio interno de un sistema independientemente del intercambio continuo con el medio externo en que se encuentra, o, dicho de otro modo, la autorregulación de un sistema en dependencia de variables externas[37].

Cannon acuñó el término «*homeostasis*» componiendo dos palabras griegas: *homoios*, semejante, igual, inmutable, que tiene las mismas fuerzas, y *stasis*, que significa acción de poner en su primera acepción, y secundariamente, estabilidad, fijeza, posición. En el caso de los seres inertes no se presenta el fenómeno de la *homeostasis*, pues aunque sean sistemas en cierto modo autónomos o actividades formalizadoras individuales (lo que Aristóteles llamó «*ousía*», o sea, sustancia), no son sistemas autónomos *autorregulados*. Ningún ser inerte es una forma, un *pattern* cuya actividad tenga el suficiente grado de reflexión sobre sí como para realizar la acción de poner su propia estabilidad, o como para autoponerse.

Autoponerse o poner la propia estabilidad es resolver el problema de conjugar a beneficio de sí mismo las características cambiantes del medio y las del propio organismo, o sea, formalizar esos factores heterogéneos para mantenerse en el ser, para mantener la propia identidad, para realizarla incluso y, subsiguientemente, para reproducirla. A una actividad formalizante así se le ha llamado en el capítulo anterior memoria y vida, y se ha caracterizado como simultaneidad, interioridad e individualidad. Tal actividad formalizante implica un cierto grado de libertad respecto de la materia, es decir, un cierto grado de inmaterialidad, como ya se ha dicho.

Un tercer tipo de formalización viene dado por la actividad cognoscitiva, pues conocer es poseer intencionalmente una forma. La posesión cognoscitiva de una forma es intencional en cuanto que no

37. Cfr. CANON, W. B., *The wisdom of the body*, Norton, Nueva York 1932.

es una posesión material. La relación cognoscitiva no es, como las dos formalizaciones anteriores, una relación entre una forma y una materia, sino entre dos formas. Ahora bien, el modo en que el conocimiento formaliza es distinto al modo en que el alma formaliza el cuerpo, pues formalizar el cuerpo quiere decir constituirlo como tal mientras que la formalización cognoscitiva no tiene semejante efecto real. La formalización cognoscitiva es ineficaz por cuanto que la realidad no es modificada por el hecho de ser conocida.

Todas las formas, en cuanto que formas, son inmateriales pues son el principio de constitución o el principio estructural de la materia. Pero su grado de independencia respecto de la materia es creciente. Lo que ahora se trata de ver es la diferencia entre la inmaterialidad de la forma en un ser inerte y la inmaterialidad de la forma o *psique* de un ser vivo. El concepto de lo inmaterial está formado negativamente, a partir del concepto de lo material, y por ello es preciso esclarecer el significado del segundo para obtener una claridad proporcionada en el primero. Ya se ha insistido suficientemente en que lo inmaterial no puede entenderse como una materia refinada y etérea, una materia inmaterial. Lo inmaterial no es *algo de lo que* están hechas algunas cosas.

En el conocimiento espontáneo, el concepto de materia puede parecer obvio, pero en el plano físico y metafísico resulta sumamente problemático. En la historia del pensamiento filosófico han circulado diversos conceptos de materia que tienen todos ellos un fondo común. Las definiciones aristotélicas son «lo absolutamente indeterminado», «lo que es pura potencia», y también «sujeto pasivo más radical»[38]. A la materia ulteriormente caracterizada como «materia segunda» se le suele adjudicar como primer atributo la cantidad, definida a su vez en la escolástica medieval como aquello que hace que un ser tenga *partes extra partes*, unas partes fuera de otras, o sea, como aquello que hace que un ser esté espaciotemporalmente distendido.

La definición cartesiana de *res extensa* mantiene también el significado y el contenido de las nociones antiguas y medievales men-

38. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* XIV, 4: 1092 a 3-4. CENCILLO, L., *Hyle*, CSIC, Madrid 1958.

cionadas. La *res extensa*, como opuesta a la *res cogitans*, es, justamente, lo que está distendido espaciotemporalmente y, por tanto, puede ser dividido[39]. Es también ilustrativo el modo en que la noción de materia prima es trasvasada al concepto hegeliano de nada: el significado de ambos conceptos queda bien expresado por las definiciones anteriores de «indeterminación pura», «sujeto pasivo más radical» y «pura potencialidad». Ahora bien, estos conceptos resultan sumamente difíciles pues si se quisiera pensar la indeterminación pura o la potencialidad pura habría que hacerlo prescindiendo de cualquier «algo», de cualquier determinación o forma. La dificultad aparece porque no se puede pensar tal indeterminación como un «algo» pero tampoco se puede decir que sea pura nada. De manera que si se quisiera definir —cosa de suyo imposible— habría que hacerlo diciendo que se trata de *aquello que sin ser «algo», tampoco es nada.* Tal noción es difícilmente pensable de suyo y no por debilidad del intelecto humano.

Lo que ahora interesa es examinar cómo acontece la distensión espaciotemporal de las realidades que llamamos materiales, y precisamente las dos nociones de potencia y nada están elaboradas para dar cuenta de dicha distensión. Pues bien, lo que Aristóteles llama *potencia* y *materia*, y lo que Hegel llama *el negativo* es aquello en virtud de lo cual lo real resulta intrínsecamente afectado por un *devenir*, aquello en virtud de lo que lo real resulta espacio temporalmente distendido.

Aunque el paralelismo entre las nociones de «potencia» y de «trabajo del negativo» no es estricto, pueden usarse ambas para caracterizar lo material en cuanto que están elaboradas desde un rechazo del mecanicismo. Pensar la materia como aquello que hace posible la distensión espacio temporal de los entes reales exige rechazar el mecanicismo, uno de cuyos supuestos básicos es precisamente el carácter extrínseco del movimiento respecto de los entes corpóreos. Pues bien, que haya distensión o que haya devenir de entes reales significa que hay entes reales que no son todo lo que pueden ser y que pueden llegar a ser lo que no son. También se puede ex-

39. Cfr. por ejemplo, DESCARTES, R., *Meditationes de prima philosophia* en *Oeuvres de Descartes*, ed. de Adam y Tannery, París 1974.

presar así: que los entes reales estén cargados de negatividad o de potencialidad, que sean no idénticos consigo mismos, como ya se señaló.

Si un ser es ya *ab initio* todo lo que puede ser, entonces no hay para él devenir, distensión, proceso: no hay para él unas partes fuera de otras ni unas después de otras: no hay para él espacio ni tiempo, o bien el espacio y el tiempo le serían extrínsecos y no le afectarían; sería, justamente por eso, in-material. Pero si un ser no es en sí mismo todo lo que puede ser, entonces le falta algo o «algos» para ser todo lo que puede ser. Y eso que le *falta* es precisamente lo que *puede*. Hegel se fija más bien en lo que falta y le llama *negatividad*. Aristóteles se fija más bien en lo que puede, y le llama *potencia* (*dynamis*).

La noción que la física actual tiene de «lo material» (y ahora este término engloba tanto las nociones de energía pura como la de masa), se corresponde con lo dicho hasta ahora sobre la materia, lo que se pone de manifiesto al considerar la proposición: «la noción de velocidad infinita no tiene sentido físico»[40]. Con esta fórmula la ciencia física pretende establecer los límites del mundo físico, es decir, el ámbito de lo material. El ámbito de lo físico es aquel en el que tienen lugar procesos de velocidad finita, y la noción de *velocidad finita* es, precisamente, la noción de distensión espacio temporal.

Como es obvio, todos los procesos de velocidad finita se pueden medir: todos ellos duran o tardan. Pero si hubiera algún proceso de velocidad infinita no duraría, no tardaría: no habría tiempo desde que empezara hasta que terminase, sino que su comienzo y su término, la acción y su resultado, serían estrictamente simultáneos. Es decir, un «proceso» de velocidad infinita ya no es un proceso, sería más bien una operación o una actividad no procesual, o sea, una *praxis*.

Esto no tiene, en sí mismo, ningún sentido físico. Pues bien, así es como caracterizan Aristóteles, Descartes y Hegel *lo inmaterial*, y así es como, en general, se forma negativamente la noción de lo inmaterial: lo que no está distendido espacio-temporalmente.

Operaciones de velocidad infinita y tiempo cero son, precisamente, la constitución de un organismo vivo cualquiera (ya sea el

40. Cfr. POLO, L., *Curso de Psicología*, 1975-6, inédito.

más elemental o el más complejo) a partir de un conjunto de elementos y procesos materiales; cualquier acto de sentir, por ejemplo, ver, y cualquier acto mental, por ejemplo, pensar. La sensación de ver es el ejemplo que toma Aristóteles para ilustrar lo que él llama *acciones inmanentes,* que son propias del ámbito *psíquico,* que resulta así heterogéneo del *físico,* y que requiere una ciencia distinta de la física, a saber, la *psicología,* ciencia de la *psique,* de lo inmaterial en sí mismo considerado y en su articulación con lo material. En este planteamiento se ha roto el paralelismo psicofísico que antes se denunciaba.

¿Por qué la constitución de un ser vivo, una sensación, y, en general, cualquier acto cognoscitivo, es una actividad de velocidad infinita y tiempo cero? Por la sencilla razón de que la acción formalizadora de hacer un viviente, y su resultado, que es que el viviente esté vivo, tienen que ser estrictamente simultáneas para que haya tanto acción como resultado, y, paralelamente, porque para que haya actividad formalizadora de ver y su resultado, que es tener lo visto, tiene que haber simultaneidad entre la acción y el resultado. No es posible ninguna actividad de ver sin que se posea ya lo visto. Cuando se empieza a ver, se ha visto ya. El ver y lo visto son estrictamente simultáneos. Ver es haber visto ya[41].

En el capítulo anterior se dijo que lo que distinguía a los seres vivos de los seres inertes era la posesión de una cierta intimidad, de una cierta simultaneidad consigo mismos. Ahora puede verse por qué la intimidad es inmaterialidad; porque la materia es distensión. Para un viviente estar vivo quiere decir coordinar todos los procesos materiales sucesivos en virtud de una actividad formalizadora que tiene el grado suficiente de reflexividad como para realizar la «acción de poner» la propia estabilidad o de mantener la propia identidad o reproducirla. Pues bien, ahora se puede definir la vida como la actividad formalizadora de la *psique.*

Estar vivo es un acto único, en el sentido de que no consiste en la suma de las funciones vitales (que son procesos de velocidad finita), puesto que un viviente no está más vivo cuando está en vigilia que cuando duerme, ni más vivo cuando come que cuando está

41. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* XI, 6: 1048 b 18-35.

en ayunas y siente hambre. El vivir, en cuanto que actividad de la *psique*, es una actividad indivisible, y esto es otra manera de caracterizar la inmaterialidad que no se puede dividir en partes precisamente porque no tiene partes (porque no tiene *partes extra partes*).

Tras esta consideración acerca de lo material y lo inmaterial, puede verse cuál es la diferencia entre la actividad configuradora de la forma de los seres inertes y la de los seres vivos. La forma de los seres inertes o *psique* es capaz de establecer una estricta simultaneidad.

Es obvio que el universo físico no necesita de los seres vivos. Hubo un tiempo, y quizás lo vuelva a haber, en que hubo cosmos, pero no vida. En el cosmos *puede* haber vida, pero no es necesario que la haya. Sin embargo, la existencia de los seres vivos tiene un significado para el universo. La existencia de seres que realicen y mantengan su propia identidad implicando en ello al cosmos, puesto que son corporales, significa una cierta unidad, al menos en algún sentido, de todo el universo. Y pudiera ser que la unidad se mostrase con un significado más pleno para el cosmos si algún viviente fuese capaz de captarla: en el universo hay legalidad, hay razón, aunque el universo no lo sabe; pero si un viviente lo supiera, el conjunto de formas del universo alcanzaría en él una reflexión que por sí mismo en ningún caso puede lograr, la unidad consigo mismo que es la suprema forma de ser. En cierta medida, la ciencia humana, aunque siempre limitada, tiende permanentemente a este ideal.

Esta consideración nos introduce en el tercer tipo de actividad formal, que se da en algunos seres vivos, que suelen llamarse animales, y que viene dada por el conocimiento. La aparición de la formalización cognoscitiva permite, por contraste, una mejor comprensión de la formalización de la *psique* vegetativa.

Una planta vive la materia inerte y vive la luz al nutrirse de ella, la vitaliza con su propio vivir al asumirla en sus procesos metabólicos. Pero vive solamente eso, lo que puede ingerir, y, como señala Hegel, el ingerirlo suprime la alteridad de la luz y de la materia, que ya dejan de existir como realidades autónomas y diferenciadas. Por el contrario, cuando la *psique* es cognoscitiva y el viviente puede ver, la luz es vivida por el viviente sin resultar abolida. Por tanto, la formalización cognoscitiva respeta una alteridad

que la vegetativa suprime. Y por ello se ha dicho que mientras la primera es una relación entre formas, la segunda es la formalización de una materia. En consecuencia, cuando la *psique* cognoscitiva formaliza en simultáneo el universo al verlo, al universo mismo no le sucede nada, contrariamente con lo que sucede con los ácidos nucleicos, las proteínas, etc. al ser formalizados por la *psique* vegetativa. El formalizar de la *psique* vegetativa *configura* la materia de una manera determinada y la transforma para constituir el organismo.

Una vez considerados los tres tipos de formalización y las diferencias entre ellos, se puede comprender cuáles son las propiedades de la *psique* de los vegetales y animales, dejando de momento de lado las notas específicas del alma humana. Siendo la *psique* vegetal y animal el principio organizativo o la forma de realidades corpóreas no puede existir sin el cuerpo del que es principio y acto. La *psique* vegetal y animal es inmaterial, pero no espiritual. No existe en sí ni actúa por sí, ni se genera ni se corrompe en sí misma: lo que existe en sí es la sustancia viviente, el animal, que es también quien actúa por sí, quien es generado y se corrompe.

Como inmaterial, el alma vegetal y animal reúne las propiedades de ser simple, inextensa e incorpórea. Que es incorpórea ya ha quedado puesto de manifiesto suficientemente. Que es inextensa es algo que se sigue de su incorporeidad, y ambas propiedades están también implicadas en el carácter de simple. Que una realidad es simple quiere decir que no es compuesta, que no hay en ella unas partes que se pueden separar de otras, y que no admite más o menos. Para explicar la simplicidad, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, sostiene que las almas son simples como los números.

El alma, como ya señalara Aristóteles[42], ejerce una triple causalidad respecto del cuerpo. El alma es causa eficiente mediata de las operaciones pues como ya se ha visto es su principio remoto, es causa formal, como se ha venido explicando, y es causa final intrínseca puesto que el desarrollo del cuerpo desde la fase de embrión tiene como fin la fase de madurez, y por referencia a ese fin es como se disponen y se desarrollan las distintas partes del organismo[43]. Para un ser que todavía no es todo lo que puede ser, su

42. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 4: 415 b 12-23.
43. *In II De Anima,* lect. 7, n. 321.

forma tiene razón de fin pues un ser vivo corpóreo que está distendido en el tiempo debe llegar a ser lo que ya es. Habitualmente, suele llamarse a este proceso, autorrealización.

Establecida de esta manera la relación entre alma y cuerpo, se puede sostener como corolario, que el alma no puede estar localizada en parte alguna del cuerpo, sino que está toda en el cuerpo y toda en cada una de las partes. Que el alma está toda en todo el cuerpo no debe entenderse como si fueran coextensivos puesto que el alma no es extensa. Que el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo quiere decir que no hay una parte del cuerpo que esté más viva que otras, sino que todas están igualmente vivas. Con todo, hay una correspondencia entre los órganos del cuerpo y las facultades. Pero el alma, en tanto que acto primero o principio último del vivir, no está en unos órganos o en unas facultades más que en otros[44].

3. *La espiritualidad del alma humana*

Hasta ahora se ha venido desarrollando la concepción aristotélica del alma como primer principio de vida de los seres vivos y como acto primero del cuerpo que posee la vida en potencia, en explícita oposición a los planteamientos dualistas: el hombre no es un animal *más* un espíritu, ni un espíritu en el mundo, sino un determinado tipo de animal. También se ha insistido en que el alma, que no es cuerpo sino acto del vivo, está en principio ligada a la materia que anima en su ser y en su actuar y en que, por tanto, el alma se corrompe al corromperse el ser vivo que anima. Como el alma es el principio de organización y unificación, cuando el ser vivo pierde su unidad —la muerte no es sino un proceso de desintegración— el alma se corrompe.

Ahora bien, cuando se intenta aplicar esta noción de alma al hombre aparecen serias dificultades. La noción de alma que se ha expuesto procede no de la autoconciencia o de la experiencia humana sino de la reflexión en torno a la pregunta por qué tipo de realidad son los seres vivos. Se ha seguido hasta ahora un planteamien-

44. *S. Th.*, I, q. 76, a. 8.

to metafísico objetivo. Sin embargo, incluso dentro de este planteamiento, surgen problemas al aplicar al hombre este concepto de alma. El propio Aristóteles había escrito en *Sobre el alma*, «si existiera, pues, alguna de las funciones o afecciones del alma que le fuera realmente propia, el alma podría poseer una existencia separada; por el contrario, si no hay ninguna que le sea propia, el alma no podría existir separada»[45].

Ya hemos visto que el alma es el principio remoto de las operaciones, pero, en principio estas no se realizan sin el concurso del cuerpo. Son, por tanto, operaciones orgánicas. Ahora bien, si el hombre realizara operaciones no orgánicas, operaciones desarrolladas al margen del cuerpo, habría que admitir que el alma es capaz de operar por sí misma al margen de los órganos corporales y que, por tanto, podría existir al margen del cuerpo. Si, como veremos más adelante, pensar es una actividad no orgánica, entonces es preciso plantear el problema de la espiritualidad del alma. Como ya se ha dicho, que pensar no sea una actividad desarrollada con ninguna parte material de nuestro ser no nos autoriza a afirmar que sea una actividad desarrollada con una parte inmaterial, pero nos obliga a afirmar que es una actividad no orgánica de un organismo, y por tanto, aunque el alma no debe ser concebida como una *parte* inmaterial, se ha de plantear el problema de la espiritualidad del primer principio de vida de los seres humanos.

Para Aristóteles, en el texto citado no se plantea el problema porque concluye que no parece que haya operaciones que se realicen sin el concurso del cuerpo. En otros lugares, plantea con más detenimiento la cuestión y concluye que la abstracción operada por el entendimiento agente no es una operación orgánica. Pero Aristóteles tampoco ve claro que el entendimiento agente sea una facultad del alma individual, sino que tiende a caracterizarlo como separado y divino. Para Aristóteles es seguro que el entendimiento agente es inorgánico e incorruptible, pero no está claro que sea una facultad del alma, y por tanto, la espiritualidad no aparece como propiedad del alma y, en consecuencia, su subsistencia con independencia del cuerpo no se plantea o resulta problemática.

45. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* I, 1: 403 a 10-3.

Sin embargo, el problema de la espiritualidad del alma se plantea en esta perspectiva metafísico-objetiva si se afirma la tesis de que abstraer es una operación del hombre individual. La cuestión de la espiritualidad del alma surge imperiosamente cuando se mantiene la idea de que pensar es una operación de cada hombre singular. Para Tomás de Aquino, el principio por el cual Pedro piensa es el principio por el cual Pedro es hombre, es decir, un cuerpo humano vivo. Para Aristóteles no está claro que el principio intelectivo sea el principio por el cual Pedro es hombre. Tampoco para Descartes el principio del pensamiento es el principio por el que se es hombre porque de ningún modo se puede decir que la *res cogitans* sea el principio por el cual el cuerpo se constituye como cuerpo y como cuerpo vivo. Pero para Tomás de Aquino, oponiéndose al comentador de Aristóteles, Averroes, el principio intelectual es la forma del cuerpo porque si no no se ve el modo de que pensar sea una acción de cada hombre y «cada uno experimenta que es él mismo el que intelige»[46]. Aquí Tomás de Aquino señala un punto sumamente interesante, que sería después tratado por Wittgenstein: ¿qué hace que un pensamiento de Pedro sea un pensamiento *de Pedro*? Es claro, como Wittgenstein advierte, que en lo pensado no aparece el sujeto. Entre las notas de lo pensado, no está el propietario. La respuesta tomista a la cuestión es que el pensamiento de Pedro es un pensamiento *de Pedro* porque el principio por el que Pedro piensa es el principio por el que es hombre.

De este modo, en el planteamiento metafísico-objetivo surge la cuestión de la espiritualidad del alma a través de la inorganicidad de algunas de sus operaciones. Pero tal cuestión aparece con más virulencia en otro planteamiento distinto al metafísico-objetivo, que parte del análisis de la autoconciencia o de la experiencia que el hombre tiene de sí. En este segundo planteamiento, el dualismo que ha sido rechazado en la perspectiva objetiva reaparece porque el hombre está dado a sí mismo en términos de conciencia. En opinión de S. Agustín, «el hombre tal como aparece a sí mismo es un alma racional que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal»[47]. La tesis

46. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.
47. S. AGUSTÍN, *De Moribus Ecclesiae* I, 27, 52 (PL, 32, 1332).

agustiniana puede resultar sorprendente, pero puede aclararse a la luz de algunas consideraciones de tipo existencial.

El hombre es un sujeto y no sólo un objeto, es decir un yo. El hombre debe comprenderse a sí mismo, y comprenderse existiendo. Tal necesidad revela el carácter específico de la subjetividad humana. Sujeto es el ser que no sólo existe en sí, sino que existe para sí. Sujeto es el ser que está dado para sí mismo. Por eso, la existencia subjetiva es una existencia reflexiva. El mantenimiento de una relación con el propio ser es la característica del ser humano. El hombre no es lo que es mostrencamente sino que mantiene una relación consigo mismo, como bien han subrayado Kierkegaard, Heidegger y todo el pensamiento existencial. La relación consigo mismo distingue el ser del hombre del ser de una cosa. Una cosa no se comprende a sí misma, no se relaciona con su propio ser, sino que se agota en ser lo que es. El hombre, sin embargo, es el ser que cuestiona su propio ser, que ha de adoptar una postura respecto de sí y que, en definitiva, ha de elegirse a sí mismo.

En este planteamiento que parte de la autoconciencia y de la experiencia prefilosófica que cada uno tiene de sí, el hombre aparece ante sí mismo en términos de espíritu, porque la reflexividad que supone la subjetividad exige la espiritualidad. Si el yo, según Kierkegaard, es una relación que se relaciona consigo misma o lo que hace que en la relación, ésta se relacione consigo misma, entonces el yo es espiritual porque la materia en cuanto que es distensión no se relaciona consigo misma. Se puede entender de este modo la tesis agustiniana: el hombre está dado a sí mismo como un alma racional que utiliza un cuerpo.

La tesis agustiniana puede iluminarse también desde otra consideración. Para Dilthey, el hombre como unidad de vida puede ser considerado desde un doble punto de vista. Desde el punto de vista de la experiencia interna, la vida humana aparece como una trama de hechos espirituales mientras que desde el punto de vista de la experiencia externa aparece como un todo corporal. «La percatación interna y la captación externa no tienen nunca lugar en el mismo acto y, por tal razón, nunca el hecho de la vida espiritual se nos da a la vez que el de nuestro cuerpo». Los dos puntos de vista son diferentes y no se cancelan recíprocamente: si se parte de la experiencia interna, todo el mundo exterior se da en la conciencia, si se

parte de la experiencia externa, entonces los fenómenos psíquicos aparecen condicionados por los físicos[48].

Así, en resumen, el problema de la espiritualidad del alma aparece tanto en una perspectiva metafísico-objetiva como en una perspectiva fenomenológico-existencial. Ahora bien, el problema de la espiritualidad del alma se entrelaza con el de la unidad del hombre porque en una perspectiva como la aristotélica se afirma la unidad del hombre a expensas de la espiritualidad del alma, mientras que en una perspectiva de corte platónico o neoplatónico, se afirma la espiritualidad del alma a expensas de la unidad del hombre.

De este modo, el problema heredado del pensamiento griego por los filósofos cristianos de la Edad Media estriba en articular la tesis platónica de la espiritualidad del alma con la aristotélica de la unidad del hombre. Podría parecer que el cristianismo está más próximo del platonismo pues concibe al hombre dotado de un alma inmortal, y de hecho, la primera especulación cristiana se inclinó hacia Platón y los neoplatónicos. Pero, en el fondo, y como demuestra el desarrollo histórico de los acontecimientos, la balanza se inclina hacia Aristóteles porque, como ha señalado Gilson, «la salvación anunciada por el Evangelio no es solamente la salvación del alma, sino la de los hombres, es decir, de cada uno de los seres individuales, con su carne, sus miembros, toda su estructura de órganos corporales sin la cual cada uno de ellos no se sentiría más que la sombra de sí mismo y no sería ya capaz de concebirse»[49]. Dicho de otro modo, un filósofo cristiano ha de admitir *a la vez* la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos. Y aunque en este punto se han cometido errores, es cierto que lo *específicamente* cristiano es la doctrina de la resurrección de los muertos que, por lo demás, implica la inmortalidad del alma. Por tanto, la balanza había de inclinarse del lado de la unidad del hombre y, por ende, de la postura aristotélica.

Un paso sumamente importante para la resolución del problema fue ofrecido al pensamiento cristiano medieval por la especula-

48. Cfr. DILTHEY, W., *Enleitung in die Geisteswissenchaften* en ed. cit., t. 1, p. 15.

49. Cfr. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 178. En un sentido paralelo, puede verse el comentario de CHESTERTON, G. K., *Sto Tomás de Aquino* en *Obras completas*, t. IV, Plaza y Janés, Barcelona 1962, pp. 1008-14

ción de Avicena. El alma puede definirse desde dos puntos de vista. Puede definirse en sí misma, y entonces debe ser considerada como una sustancia espiritual. En segundo lugar, puede definirse en relación al cuerpo, debiendo ser concebida entonces como una forma. Por tanto, si consideramos el alma en sí misma, es una sustancia y podemos coincidir con Platón, si la consideramos en relación con el cuerpo, es una forma y podemos coincidir con Aristóteles[50]. Esta tesis de Avicena fue aceptada por Alejandro de Hales, San Buenaventura y S. Alberto Magno. Sin embargo, Gilson ha mantenido certeramente que es una postura ecléctica y poco convincente.

Ya se ha indicado que Tomás de Aquino defiende *a la vez* la sustancialidad del alma, pues el alma puede operar al margen del cuerpo, y la unión del intelecto agente al cuerpo como su forma, pues es *este hombre* el que piensa. Ahora bien, ¿cómo puede una sustancia intelectual ser forma de un cuerpo? La respuesta tomista a esta cuestión depende de su original concepción del acto de ser. El alma tomista no es ni una sustancia que juega el papel de una forma, ni una forma que no podría ser una sustancia, sino una forma que confiere la sustancialidad[51].

En toda sustancia, el ser adviene a la sustancia por la forma, pues *forma dat esse rei*. La forma de una sustancia material es el acto de una cierta cantidad de materia que se convierte en cuerpo y la existencia de la forma pertenece a la sustancia, aunque adviene a la materia por la forma. «En el caso del hombre, por el contrario, ser (*esse*) es primera y principalmente el acto del alma intelectual, y a través de su sustancia intelectual deviene acto del cuerpo. Esto es lo que Tomás de Aquino pretende expresar al decir que el alma humana es una *forma absoluta non dependens a materia*»[52]. Es decir, en cuanto que opera por sí al margen del cuerpo, el alma tiene un *esse* propio que comunica al cuerpo. «El alma tiene el ser de una sustancia y, no obstante, participa en su ser con el cuerpo; más exactamente, recibe el cuerpo en la comunión de su propia existencia». De

50. Cfr. *id.*, pp. 185-6.

51. Cfr. *id.*, p. 188.

52. Cfr. GILSON, E., *El alma humana* en *Elementos de filosofía cristiana*, p. 266. Sobre la espiritualidad del alma humana en Sto. Tomás, cfr. también VANNI ROVIGHI, S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milán 1965, y FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid 1982.

este modo, la existencia del alma es la existencia del hombre, y la sustancialidad del alma es el fundamento mismo de la sustancialidad del hombre. Como dice el mismo Tomás de Aquino, «no es impropio que la existencia (*esse*) en que el compuesto subsiste sea la misma que la existencia en que la forma subsiste, puesto que el compuesto existe sólo a través de la forma y ninguno existe a partir del otro»[53].

De este modo, como ya se ha advertido antes, la unidad del hombre no es la unión de dos sustancias, porque el cuerpo no es una sustancia. El cuerpo recibe su ser del alma; como antes se decía, el cuerpo es cuerpo por el alma. El cuerpo subsiste en el ser del alma. Obviamente, el alma comunica su ser al cuerpo al modo de la causa formal, no al de la causa eficiente. El hombre es hecho verdaderamente uno por la unidad de su singular acto existencial[54].

En cuanto que es una sustancia intelectual, que posee el *esse primo et per se*, el alma humana es incorruptible. Como sustancia intelectual, el alma humana es el recipiente de una existencia propia, y por eso, la muerte del hombre no es la muerte del alma. Por ello, aunque la muerte afecta sustancialmente al hombre, el alma humana es inmortal. «Los ángeles y las almas intelectivas, escribe Sto. Tomás, precisamente porque tienen una naturaleza por la que son capaces de alcanzar la verdad, son incorruptibles»[55].

Ahora bien, en este contexto no debe confundirse la inmortalidad del *alma* con la del *hombre* puesto que la persona humana muere. En este punto, Tomás de Aquino se muestra especialmente rotundo. Así, por ejemplo, al comentar la tesis cristiana de la resurrección de los muertos escribe: «el alma, puesto que es una parte del hombre no es todo el hombre y el alma no es el yo; por lo que, aunque el alma consiga la salvación en la otra vida, no la consigo yo ni hombre alguno»[56]. Por eso, Tomás de Aquino mantiene que el alma separada, aunque es personal, no es propiamente hablando persona[57].

---

53. Cfr. GILSON, E., *El alma humana*, pp. 268-9.
54. Cfr. *Id.*
55. *S. Th.*, I, q. 61 a. 2 ad 3.
56. *In I ad Chor.*, XV, lect. 2, n. 924.
57. «Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana et ideo non est persona» (*De Potentia*, q. 9, a. 2 ad 14). Cfr. también *S. Th.*, I, q. 29, a. 1 ad 5.

La afirmación de la existencia del alma separada presenta numerosas dificultades ontológicas que no es posible considerar aquí. Basta con indicar dos de ellas. En primer lugar, en cuanto que pertenece a la esencia del alma ser forma de un cuerpo, el alma separada se encuentra en estado de *antinatura*[58]. En segundo lugar, como ha mostrado Geach, el alma separada es individual por su referencia actual, y no sólo en el pasado, al cuerpo. Desde este punto de vista hay que decir que la resurrección de los muertos, que no es demostrable filosóficamente, es máximamente conveniente, pues la identidad del alma separada exige la *posibilidad* de la resurrección. Que no haya resurrección supone que hay una posibilidad nunca realizada[59]. La inmortalidad del alma en Tomás de Aquino no hace gratuita la resurrección.

De este modo, en resumen, la cuestión de la espiritualidad y consecuente inmortalidad del alma humana debe plantearse y resolverse positivamente tanto en la perspectiva metafísico-objetiva como en la fenomenológico existencial. Si pensar es una actividad no orgánica, entonces el principio de tal actividad debe ser espiritual. Si el alma humana es capaz de realizar operaciones al margen del cuerpo, puede subsistir en sí misma. Ahora bien, la tesis de la inmortalidad del alma no puede comprometer la unidad del hombre. La afirmación de que la forma sustancial confiere la sustancialidad al hombre permite mantener *a la vez* la unidad del hombre y la inmortalidad del alma. De este modo, aunque hay que afirmar que en la muerte la *persona* muere, su alma sobrevive. Como pertenece a la esencia del alma el animar a un cuerpo, y como el alma separada no es *persona*, aunque sea personal, la resurrección —que no pertenece al orden natural— aparece como máximamente conveniente.

Por último, en cuanto que es espiritual, a diferencia del alma de los demás animales que es educida de una materia capaz, el alma humana es inmediatamente creada por Dios. El significado de esta

58. Cfr. *SCG*, IV, 79 y MATEO SECO, L. F., *La muerte como mal en el pensamiento de Tomás de Aquino* en *Atti del Congresso Internazionale*, t. 7, *L'uomo*, Edizione Domenicane Italiane, Nápoles 1978, pp. 467-80. Sobre el alma separada puede verse SARANYANA, J. I., *Sobre la muerte y el alma separada* en «Scripta Theologica» 12 (1980), pp. 603-16; y SCHULZE, M., *«Anima separata». Contribución a una doctrina teológica sobre el hombre* en «Communio» 12/1 (1990), pp. 25-31.

59. Cfr. GEACH, P. T., *Immortality* en *God and the soul*, pp. 17-29.

tesis puede entenderse si se considera la radical novedad que cada ser humano supone respecto de sus padres[60]. Es cierto que una persona es siempre *hija* de otras, pero no es menos cierto que su ser es irreductible al de ellos, y por eso repugna la idea de que un hijo *pertenezca* a sus padres. La pertenencia a otra persona es incompatible con la dignidad humana. Por tanto, en cierto sentido ha de decirse que el hijo es absolutamente *nuevo* respecto de los padres. Este ser absolutamente nuevo respecto de los generantes es lo que se expresa en la tesis de la creación inmediata del alma. Que el alma es creada significa que no tiene antecedente.

4. *Lo natural y lo artificial. «Psique» y cibernética*

El nacimiento de la cibernética como ciencia está asociado a los trabajos de Norbert Wiener (1894-1964), a quien durante la segunda guerra mundial le fue encargado por el gobierno norteamericano resolver los problemas de la regulación automática de la dirección de tiro de la artillería antiaérea. Wiener desarrolló sus investigaciones en el Instituto Tecnológico de Massachusetts e ideó un sistema mediante el cual el error, o diferencia entre el objetivo que se pretendía alcanzar y el efecto real alcanzado, era medido y utilizado para regular el propio sistema, corrigiendo las variables de velocidad, ángulo de tiro, etc. El fenómeno de autorregulación recibió el nombre de *realimentación* o *retroalimentación* (*feedback*).

La inspiración biológica del trabajo de Wiener queda patente en el propio título de su obra, *Cibernética o el control y comunicación en animales y máquinas,* publicada pocos años después del fin de la segunda guerra. Desde entonces hasta nuestros días, el intercambio entre cibernética y biología es ininterrumpido y, al parecer, fructífero para ambas ciencias. Y puesto que para el hombre es mucho más comprensible lo que él mismo construye que lo que se encuentra dado en la naturaleza y conoce mejor el significado de lo primero que el de lo segundo, no pocos conceptos de la cibernética que proceden de la física, la matemática y la lógica, han pasado al acerbo común de la biología.

60. Cfr. MARIAS, J., *o. c.,* pp. 38-9.

En epígrafes anteriores la vida ha quedado caracterizada como una actividad de autorregulación interna de ciertos sistemas funcionales en dependencia de variables externas. Pues bien, como la cibernética se ocupa de la construcción de sistemas con tales características, hay aspectos en que biología y cibernética resultan indiscernibles, lo que obliga a perfilar los rasgos diferenciales del ser vivo no sólo respecto de los seres no vivos *naturales*, sino también respecto de los *artificiales*.

Una de las formulaciones típicas de la tesis de la indiscernibilidad entre la autorregulación viva y la autorregulación cibernética, se debe a K. Steinbuch, quien la expresa en los siguientes términos: «Básicamente se debe demostrar que no existen razones en la teoría de los autómatas o en la teoría lingüística que hagan posible una diferenciación entre lo que el hombre puede y los autómatas *no* pueden. En todas las frases del tipo 'es imposible que un autómata lleve a cabo X', se puede sustituir la palabra 'autómata', por la palabra 'hombre'. Hasta ahora la búsqueda de la superioridad experimental psicológica del hombre por encima de las posibilidades que tienen en principio los autómatas no ha dado resultado. Por tanto, aún no se ha conseguido encontrar alguna función que el hombre pueda realizar pero que no pueda realizar un autómata suficientemente complicado»[61]. Naturalmente, aquí la palabra «hombre» puede ser sustituida también por «organismo animal».

La tesis de la indiscernibilidad entre hombre y máquina no debe ser apresuradamente descalificada como materialista o reduccionista. Resulta muy obvio que una máquina no es un ser vivo, pero eso no significa que no pueda realizar las mismas *funciones* que un organismo viviente. Lo que se trata es de averiguar si en términos de *sistema funcional*, máquina y organismo viviente son discernibles.

En el plano biológico-cibernético cabe establecer una diferenciación inicial, como hace Steinbuch, atendiendo a la capacidad funcional de una neurona: «las propiedades informáticas esenciales de una neurona son muy notables: puede elaborar la información digitalmente o análogamente, puede conectar o desconectar vías de

61. STEINBUCH, K., *Principios de una antropología cibernética* en GADAMER, H. G. y VOGLER, P., *Nueva Antropología*, Omega, Barcelona 1976, t. 1, pp. 56-7. Cfr. ASHBY, W. R., *Design for a brain*, Champman and Hall, Londres 1952.

transmisión, puede crear secuencias periódicas de impulsos, puede disminuir las perturbaciones gracias a sus umbrales de amplitud, puede dividir secuencias de impulsos y multiplicar secuencias de impulsos. Frecuencias digitables posibles son: conjunción lógica, disyunción y negación, y además retrasos de los impulsos. Funciones análogas posibles son: adición de frecuencias, multiplicación de frecuencias, integración y formación del valor medio de la información. Con estas posibilidades la neurona sobrepasa a todos los elementos electrónicos de conexión conocidos. Por otro lado, necesita mucho menos espacio y energía de mantenimiento. Sólo en cuanto a la velocidad funcional es inferior a los elementos electrónicos»[62].

Con esto se establece un primer factor de discernibilidad entre homeóstasis cibernética y homeóstasis vital: cantidad de funciones, cantidad de energía, volumen y velocidad. Estas diferencias se establecen en términos estrictos de *sistema funcional*, pero en estos términos no se capta propiamente lo más nuclear y definitorio de la vida —el automovimiento—, porque más *cantidad* y más *velocidad* respecto de las funciones no implica de suyo estar *vivo*.

En orden al establecimiento de nuevos factores de discernibilidad, Steinbuch distingue tres tipos de modelos informáticos:

1º Modelos que tienen una semejanza funcional con los organismos vivientes.

2º Modelos que, además de una semejanza *funcional* con los organismos vivientes, tienen una semejanza *estructural*.

3º «Otro modelo más completo podría exigir la semejanza de los *elementos materiales* además de la semejanza funcional y estructural. Pero con ello se abandona el campo de lo que normalmente se llaman 'modelos', y se entra en el de la síntesis de la sustancia orgánica hasta el homúnculo ficticio»[63].

En este tercer tipo de modelo ya no existe ninguna discernibilidad funcional, ni de ningún tipo, con un organismo viviente. El tercer tipo de «modelo» es, sin más, un ser vivo, pero ya no constituye propiamente un modelo cibernético, y por eso Steinbuch, Lederberg y, antes de ellos, Wiener, sostienen que el tercer tipo no in-

62. STEINBUCH, K., *o. c.*, pp. 69-70.
63. *Id.*, pp. 64-5.

teresa propiamente a la cibernética, que «no estudia los componentes materiales que constituyen las estructuras informáticas, sino las estructuras mismas»[64]. Wiener señala en concreto que la comparación no debe establecerse entre ser humano o ser vivo y máquina, sino más bien entre ser vivo y *programa.*

Con esto queda puesto suficientemente de relieve que la cibernética se ocupa de las estructuras y funciones lógico-matemáticas de autorregulación, independientemente de que estén dadas y se cumplan en un organismo vivo, en una población humana o en un cerebro electrónico[65]. Con esto se pone de manifiesto que la cibernética no se ocupa del ser vivo en tanto que *vivo,* es decir, no se ocupa de qué sea lo más definitorio de una realidad viva en cuanto tal (por eso, mientras más cercana esté la biología a la cibernética en cuanto a métodos y formas de conceptualización, más precariamente puede establecer la diferencia entre lo vivo natural y lo autorregulado artificial).

Ahora, la diferencia entre la vida y la autorregulación artificial se puede establecer de una manera más neta. Wiener acuña el término «cibernética» tomando directamente el vocablo griego «*kybernetiké*», que significa «arte de gobernar una nave», y el vocablo *kybernétes,* que significa «piloto». Pues bien, ambos términos tenían ya un amplio uso en el pensamiento griego, en referencia precisamente a fenómenos muy similares al estudiado por el ingeniero norteamericano. En concreto, es Platón quien utiliza frecuentemente el término «*kybernetiké*» para caracterizar las funciones y actividades de la *psique.* La *psique* es, según Platón, el piloto que controla las funciones vitales.

Si se le pide a Platón que defina la *psique* no por sus funciones, que ya está claro que son «cibernéticas», sino en sí misma considerada, Platón dirá que ese *kybernétes* es de la misma naturaleza que las ideas, que es un *eidos*[66]. Y ahora repárese en esta coincidencia. «*Psique*» y «*kybernetes*» quiere decir para Platón *eidos,* algo de naturaleza ideal, y para Wiener, Steinbuch y otros, *cibernética* quiere

64. *Id.*, p. 58.

65. Desde esta perspectiva la cibernética se funde con la teoría de juegos y la teoría de sistemas.

66. Cfr. PLATON, *Fedón.*

decir sistema funcional de autorregulación prescindiendo de dónde se encuentre dado, es decir, en su idealidad. Si se tienen en cuenta ahora las observaciones críticas de Aristóteles a la noción platónica de alma, podrá advertirse de un modo más preciso la diferencia entre homeostasis cibernética y homeostasis vital.

Aristóteles conviene con Platón en que el alma es un *eidos*, pero no admite que sea un *kybernétes*, es decir, no admite que el alma esté superpuesta ni que sea preexistente, sino que la define como *entelécheia* del cuerpo, es decir, como un *eidos* o como una *forma* que tiene en sí la *enérgeia* suficiente como para realizarse o llevar a cabo su propio despliegue hasta alcanzar la madurez o plenitud que por su propia índole le corresponde. Y eso es lo que significa *entelécheia, entélos-echein*, alcanzar la propia plenitud, el propio fin, y sostenerse en él[67].

¿De dónde le viene al sistema homeostático cibernético la energía en virtud de la cual funciona? Desde luego, no de sí mismo. Pues bien, la *psique* es una estructura funcional, un *pattern*, algo de la misma naturaleza que las ideas, pero que posee en sí la energía suficiente para cumplirse. A una estructura con estas características Aristóteles le da unas veces el nombre de *eidos*, de *idea*, pero más frecuentemente el nombre de *forma*, indicando que es intrínsecamente energética. Aristóteles contrapone esta *forma* a las *ideas* de Platón y, en general, a las idealidades puras o separadas, a las objetividades —como, por ejemplo, los números— a las que caracteriza como no activas y, en cierto modo, como no reales, puesto que para él *ser real* significa *ser activo:* «lo que con más perplejidad se preguntaría uno es qué aportan las ideas a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los que se generan y corrompen, pues no causan en ellos ni movimiento ni cambio alguno»[68].

Así pues, la noción de *forma* designa una estructura funcional con una capacidad energética autónoma suficiente para cumplirse por sí misma. He aquí la noción de homeostasis vital: homeostasis vital significa acción de poner la propia estabilidad en virtud de una actividad también propia *cuya energía es oriunda del sistema mismo,*

67. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 16: 1021 b 11-1022 a 3. La etimología de *entelécheia* está tomada de la obra de M. Heidegger, *Introducción a la metafísica.*

68. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 9: 991 a 8-11.

y por eso Aristóteles utiliza a veces el término «*enérgeia*» como sinónimo de «*forma*».

El pensamiento tiene potencia suficiente para obtener en su propio plano cualquier estructura funcional que exista realmente, e incluso para inventar otras que no existan, pero no es capaz de dotar a la estructura funcional obtenida mentalmente de la misma energía que tiene en la realidad. Inevitablemente, la estructura funcional pasa al plano intencional y entra en él perdiendo o quedando despojada o abstraída de su potencia energética real. Si lo que se quiere decir con el término «vida» es ante todo *realidad*, y al obtener mentalmente la estructura funcional de un organismo viviente se escapa su energía, entonces al objetivarla y formalizarla matemáticamente, una estructura homeostática viviente resulta *eo ipso* indiscernible de una estructura homeostática cibernética.

La estructura homeostática de un ser vivo, obtenida en el plano ideal, puede luego ser construida realmente de manera que funcione, pero para que el resultado fuera una estructura homeostática viva tendría que cumplirse algo parecido a lo que exigió Miguel Angel cuando terminó de esculpir su Moisés y se encaró con la estatua gritándole: «¡habla!».

Precisemos ahora un poco más las analogías y diferencias. Tomando como referencia los tres modelos de Steinbuch anteriormente señalados, y aunque la analogía no sea del todo adecuada, podría decirse que el modelo 3 corresponde a lo formalizado por la *psique* vegetativa en los organismos vivos y a la «carrocería» y demás elementos materiales con los que se construye la máquina en un constructo artificial. El modelo 2 correspondería con lo formalizado por la *psique* sensitiva en los organismos vivos, es decir, con el sistema nervioso con su energía específica y sus funciones cognoscitivas especializadas, y en cierto modo con lo que se llama el «soporte físico» (*hardware*) de los ordenadores, es decir, con la estructura funcional y la base energética a la que se pueden encajar diversos tipos de programas. El modelo 1 se correspondería en los animales con lo que el viviente sabe y puede aprender para resolver los problemas que se le plantean en su conducta respecto del medio, y en el constructo artificial en cierto modo con lo que se llama el «soporte lógico» (*software*), es decir, con el programa.

Pasando ahora a la diferenciación podría decirse que un sistema cibernético se diferencia de un organismo viviente en que:

a) Un sistema homeostático cibernético es la *materialización o positivación de una forma,* lo que se logra dotando a la forma de una capacidad energética *ab extrinseco.* Así, forma y energía están disociadas: no hay una copertenencia recíprocamente intrínseca entre ambas, y lo que resulta es una *unidad funcional artificial.*

b) Un sistema homeostático vivo, un organismo viviente, es la *formalización de una materia,* lo que se logra por unificación *ab intrinseco* de todos los elementos materiales. Así lo que resulta es un organismo vivo, lo que en la filosofía aristotélica se llamó una *unidad sustancial*[69].

Tanto en la unidad funcional como en la unidad sustancial se pueden distinguir: 1. estructura, 2. elementos materiales organizados, 3. potencial energético, y 4. cumplimiento de funciones.

En la unidad funcional artificial los factores 1, 2 y 3 se unifican *ab extrinseco* y tienen como objetivo resolver unos problemas o cumplir unas funciones que se indiquen. En un organismo vivo los factores 1, 2 y 3 se unifican *ab intrinseco* teniendo como objetivo una serie de funciones entre las cuales está, precisamente, esa misma unificación y el ulterior despliegue de la unidad constituida hasta su máxima plenitud.

La actividad formalizadora que constituye un organismo vivo, como por ejemplo el humano, en tanto que *psique* vegetativa constituye primero el organismo; en tanto que *psique* vegetativa y sensitiva desarrolla un subsistema que es el sistema nervioso y formaliza conjuntamente el organismo y el medio en lo que llamamos *conducta,* y en tanto que *psique* intelectiva o espíritu hace lo mismo pero no sólo respecto del medio sino respecto del universo entero, respecto de la totalidad de lo real[70].

---

69. La contraposición entre materialización de la forma y formalización de la materia está tomada de Leonardo Polo.

70. La noción de vida como actividad que formaliza conjuntamente un organismo y un medio, aunque puede considerarse en cierto modo aristotélica, es sobre todo formulada por MEAD, G. H., *Mind, Self and Society,* University of Chicago Press, Chicago 1934 (hay traducción castellana en Paidós, Buenos Aires 1982) y *Philosophy of the act,* Chicago University Press, Chicago 1938. Sobre este autor

El límite máximo de la actividad formalizadora vegetativa es el organismo adulto, el límite máximo de la actividad formalizadora sensitiva es la conducta más adecuada posible, y el límite de la actividad formalizadora intelectiva es, en diversos aspectos, inexistente: el intelecto es infinito y no formaliza materia: formaliza todas las formas del universo incluyendo las del propio organismo biológico.

Los nombres con que Aristóteles designó cada uno de los cuatro factores que constituyen tanto a los organismos vivos naturales como a los «organismos» artificiales son, respectivamente: 1.- Causa formal. 2.- Causa material. 3.- Causa eficiente (intrínseca) y 4.- Causa final (intrínseca).

Cuando estos cuatro factores se dan en relación de copertenencia recíprocamente intrínseca y la forma es energética por encima de un determinado umbral, se habla de *unidad sustancial corpórea viva*, es decir, de organismo viviente. En él la actividad formalizadora de la *psique* formaliza materia-energía física, de tal manera que no hay ni puede haber independencia del «soporte lógico» respecto del «soporte físico» ni a la inversa, pues el soporte lógico es el programa de constitución del soporte físico y la constitución de éste suministra energía para el ulterior despliegue de aquél. Es decir, el programa sólo existe en tanto que constituyente de un cuerpo primero y en tanto que constituyente del despliegue de una conducta que es la propia del organismo constituido, después. Por eso puede decirse que la *psique* no puede preexistir al cuerpo ni el cuerpo a la *psique*, puesto que la *psique* no es un «soporte lógico» que se añada a un cuerpo que ya es cuerpo para hacerlo vivo o para hacerlo susceptible de conducta, sino que se articula con una materia orgánica para constituir *un cuerpo vivo*. El cuerpo no es cuerpo en virtud de un *pattern* distinto de aquel por el que es vivo y distinto de aquel por el que tiene un comportamiento. Por eso se puede hablar de «alma celular» como hizo Haeckel en el siglo pasado: si una célula está viva, tiene *psique*, y desde esta perspectiva el materialismo de Haeckel y el hilemorfismo de Aristóteles concuerdan en cierto modo.

Ahora resulta comprensible que la diferencia entre máquina y organismo viviente no estriba principalmente en las funciones: no

---

cfr. SÁNCHEZ DE LA INCERA, I., *Interacción y comunicación. Aproximación al pensamiento de G. H. Mead*, Eunate, Pamplona 1990.

consiste en que la máquina no tenga imaginación, memoria, capacidad de valorar, etc., porque las tiene en la medida en que puede realizar funciones imaginativas, memorativas, valorativas, etc. La máquina lo que no tiene es *cuerpo*, y en esto estriba la diferencia fundamental; y la máquina no tiene *cuerpo* porque no tiene *psique* (acto primero del *cuerpo* físico organizado): no es una estructura funcional dotada de la energía suficiente para cumplirse por sí misma. Una máquina no tiene cuerpo porque no hay en ella una copertenencia recíprocamente intrínseca entre forma, energía y elementos materiales, sino que los elementos materiales son puestos desde fuera (y son *todos* recambiables) con arreglo a un proyecto ideal, que no tiene energía para realizar la acción de poner su propia estabilidad, su propia realización. Desde este punto de vista, en tanto que una máquina no tiene *cuerpo*, se puede decir que es más *inmaterial* y menos real que un organismo viviente, que es más *intencional* y menos *material* que un ser vivo: es, justamente, una idealidad materializada o positivada.

Después de haber establecido la diferencia en el plano constitucional, se puede establecer con más base en el plano funcional. Así, von Bertalanfy señala que el organismo viviente es un sistema abierto y que no tiene como máximo objetivo el mantenerse, sino que crece y se expande, pues la vida es fecundidad, lo cual no sucede en un sistema cibernético[71]. Y también Gadamer establece por su parte otra diferencia en términos funcionales señalando que una máquina puede recordar pero no puede olvidar, «porque olvidar no es un poder»[72]. Con todo, más netamente puede expresarse la diferencia, en función de la noción de *cuerpo*, diciendo que una máquina no puede *morir*: no puede darse en ella una ruptura de la unidad (de la copertenencia recíprocamente intrínseca) entre actividad formalizadora y los elementos materiales que la componen porque en ella no hay tal unidad, y esa ruptura es, precisamente, lo que se llama muerte de un organismo viviente.

También J. Z. Young, entre otros, apela a la unidad para establecer la diferencia señalando que el contenido de un ordenador

71. Cfr. BERTALANFY, L. von, *Robots, hombres y mentes*, Guadarrama, Madrid 1971.

72. GADAMER, H. G. y VOGLER, P., *Nueva Antropología*, t. I, p. XXXI.

puede ser completamente sustituido por otro, mientras que el de un cerebro, siendo irreversible, no se puede sustituir. En el cerebro, «la estructura y la función no son diferentes como en una computadora»[73].

La unidad de una máquina es, pues, extrínseca, y, por tanto, muy débil: es una unidad llamada justamente artificial. La unidad de un organismo viviente está dada en cambio por lo que se viene llamando *psique*, y ahora resulta más patente que la *psique* no es una función del sistema.

73. YOUNG, J. Z., *Antropología física*, Vicens, Barcelona 1976, p. 157.

CAPÍTULO IV
CORPORALIDAD Y SENSIBILIDAD

1. *Los diversos enfoques del estudio de la corporalidad*

El cuerpo puede ser considerado desde cuatro puntos de vista irreductibles entre sí. En primer lugar, puede ser estudiado desde la perspectiva de la *exterioridad* objetiva, tal como lo hacen la geometría, la física o la anatomo-fisiología. En estas ciencias, el cuerpo aparece tal como es dado a la observación positiva externa, es decir, como una realidad *física* con determinadas propiedades estudiables por las diversas ciencias, como un objeto de determinado tipo, como una *estructura funcional*, o, más en general, como una cosa. En segundo lugar, el cuerpo puede ser estudiado desde la perspectiva de la *intimidad objetiva* tal como lo hace la metafísica. En este punto de vista, el cuerpo vivo aparece tal como es dado a la reflexión objetiva, es decir, como un determinado tipo de sustancia, que no es pura exterioridad sino que tiene una cierta intimidad. En tercer lugar, el cuerpo vivo puede ser estudiado desde la perspectiva de la *intimidad subjetiva*, tal como lo hace la fenomenología. En este planteamiento, el cuerpo vivo aparece tal como es dado para sí mismo o tal como es dado a la propia conciencia[1]. Por último, el cuerpo vivo puede considerarse desde la perspectiva de la *exterioridad subjetiva* tal como lo hace la antropología cultural o la teoría del arte. En este planteamiento se trata de ver cómo el hombre expresa objetivamente, u objetiva cultural o artísticamente la vivencia que de su propio cuerpo posee[2].

---

1. Conciencia no es lo mismo que alma. Con el mismo derecho que se pregunta por cómo aparece el cuerpo en la conciencia, habría que preguntar por cómo aparece el alma a la conciencia. La tesis clásica al respecto es que la naturaleza del alma no nos es inmediatamente conocida.

2. En esta perspectiva, puede verse, por ejemplo, LAIN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano: Oriente y Grecia Antigua*, Espasa, Madrid 1987 e Id, *El cuerpo humano: Teoría actual* Espasa, Madrid 1989.

Estas cuatro perspectivas son igualmente legítimas y necesarias a la hora de emprender un estudio de la corporalidad. Además, son irreductibles entre sí. Ni la consideración anatómica del cuerpo humano nos permite averiguar cuál es la vivencia que el hombre tiene de su propio cuerpo, ni su consideración metafísica permite deducir cómo el hombre expresa objetivamente en las diversas culturas su propia corporalidad. El arte no se deduce de la metafísica. Por ello, un tratamiento filosófico de la corporalidad ha de atender en lo posible a los cuatro puntos de vista.

Sin embargo, a veces, como fruto de un prejuicio objetivista y cientifista, se tiende a pensar que sólo la perspectiva de las ciencias naturales positivas ofrece un saber válido, riguroso e intersubjetivo del cuerpo. Se absolutiza así una consideración parcial del cuerpo. Pero la consideración mecánica del cuerpo humano no puede ser absolutizada porque presupone lo que estudia: la corporalidad.

En efecto, el cuerpo vivo sólo puede aparecer como una realidad física, como un objeto, como una estructura funcional o como una cosa, para un sujeto que es originariamente corpóreo. Un cuerpo puede aparecer como una realidad medible, visible y palpable sólo para un ser que sea capaz de medir, ver y palpar. La observación positiva externa, la experimentación científica presupone la corporalidad del científico. No se quiere con esta observación adoptar la perspectiva de la epistemología evolutiva, pero sí quiere advertirse que *una, no la única, de las condiciones de posibilidad de que el mundo se nos aparezca como un conjunto de objetos, cosas o realidades físicas es nuestro propio cuerpo.* Como más adelante se verá, es el propio cuerpo el que hace posible que los demás cuerpos se nos aparezcan como objetos o cosas.

2. *La corporalidad*

El tratamiento del cuerpo desde la perspectiva metafísica ya ha sido realizado en el capítulo anterior al hablar del alma, pues el alma es la actualidad del cuerpo. Pero quizá convenga insistir en que el cuerpo alcanza su unidad en tanto que vive. Un cuerpo vivo es *un* cuerpo vivo, y no un mero agregado de órganos, precisamente en cuanto vivo. Lo que constituye a un conjunto heterogéneo de órganos en una unidad es su *estar vivo*. Desde este punto de vista cabe

afirmar que lo psíquico, o la vida, es la unidad de lo físico. Esta unidad aparece ya en los vegetales, pero es más fácilmente destacable en los seres dotados de sensibilidad.

Un cuerpo es una realidad que cumple determinadas propiedades geométricas (ocupa un volumen, tiene una determinada forma, etc.) y físicas (tiene cierta densidad, peso, etc.). Es, por ello, una realidad material. Algunos de esos cuerpos cumplen también una serie de propiedades biológicas, y se dice de ellos que son realidades vivas.

Un cuerpo físico tiene diversos aspectos que son estudiados por diferentes ramas de la física: la mecánica estudia los movimientos de los cuerpos y las fuerzas que los ocasionan; la termodinámica estudia la temperatura, los movimientos y fuerzas que se producen en función de las diferencias térmicas; la electromagnética estudia fenómenos eléctricos y magnéticos, etc. Ahora bien, estas propiedades y fenómenos o magnitudes que estudia la física son insustituibles entre sí: el peso no es ni el volumen ni la carga eléctrica y el color no es la temperatura.

Por otra parte, un cuerpo *vivo*, en cuanto que es *orgánico*, consta de partes heterogéneas y cada una de ellas cumple una función distinta de las restantes. Desde el punto de vista de las características físicas irreductibles entre sí, puede verse la organicidad del cuerpo vivo como una especialización de las partes en función de esa pluralidad de características. Así, la función o actividad mediante la que un cuerpo vivo capta su propio peso o el de otro cuerpo no es la misma mediante la cual capta su propia temperatura y la del medio, y esta diferencia está en correlación con la diferencia entre energía gravitatoria y termodinámica. Incluso en el caso de que la física lograse reducir a unidad la pluralidad de fuerzas actualmente admitidas como elementales y —por el momento— irreductibles, tal unidad se lograría en el plano de la ciencia y, por tanto, en el de la conciencia intelectual, pero esto no alteraría para nada su irreductibilidad en el plano de las funciones orgánicas.

A su vez, si las funciones psíquicas de captación de la gravedad y la temperatura son heterogéneas, el que *un cuerpo vivo* capte el peso y la temperatura como cualidades propias implica una función psíquica que pueda captar a la vez ambas propiedades. Esto significa que la pluralidad de funciones psíquicas se integran unas en

otras de forma que en el «vértice» de esa pirámide de funciones (independientemente de las características de ese vértice si lo hubiere) se daría la unidad del organismo, y, con la unidad de éste, la unidad viva o vivida de la pluralidad de cualidades físicas irreductibles entre sí.

Pues bien, si los cuerpos vivos son cuerpos físicos y vida significa reflexión en los términos en que quedó señalado en páginas anteriores, se puede decir que para un *cuerpo físico*, *estar vivo* significa *sentir* sus propiedades físicas empezando por las más elementales, a saber: el peso y la temperatura. Cabe decir que en el *cuerpo vivo* los aspectos de la realidad física, la gravitación y la temperatura, por ejemplo, *saben de* sí inmediatamente, o que son «autoconscientes», puesto que un cuerpo vivo es una realidad física, material. Y también desde este punto de vista aparece la inmaterialidad como rasgo esencial de lo psíquico: lo psíquico es la reflexión de lo físico sobre sí mismo. Que un cuerpo físico sienta su propio peso quiere decir que «sabe» de sí, pero, como resulta obvio, la reflexión de lo físico sobre sí mismo ya no es algo físico, pues carece de sentido decir que un cuerpo físico, por sentir su propio peso o al sentirlo, pese más. Y, de otra parte, carece de sentido decir que lo que el vivo siente sea el peso de su acto de sentir, puesto que el acto de sentir no pesa nada. La *psique*, en tanto que principio vital activo es reflexiva, pero no es la reflexión de ella sobre sí misma, sino la reflexión del cuerpo físico.

En cuanto que el cuerpo sabe de sí, la perspectiva metafísica en el estudio de la corporalidad debe ser completada con una perspectiva fenomenológica, y en cuanto que el saber de sí viene dado por la sensibilidad, el estudio de la corporalidad remite a la consideración de la sensibilidad.

Entre los diversos puntos de vista desde los que se puede estudiar la sensibilidad, los que aquí interesan más son tres: a) el punto de vista de la fisiología, b) el punto de vista de la psicofísica y c) el punto de vista de la fenomenología, en orden a dilucidar la cuestión de si los llamados «cinco sentidos» (vista, oído, olfato, gusto y tacto) captan suficiente y adecuadamente los diversos aspectos de la realidad física, o, dicho de otro modo, cuál es el alcance de la reflexión de la realidad física sobre sí misma.

a) En el campo de la fisiología se acepta convencionalmente que los estudios sobre la sensación se inician con Müller, quien for-

muló la *ley de la energía específica de las fibras nerviosas*. Según dicha ley, la cualidad sensible captada no depende de la energía física externa que incide sobre el receptor orgánico, sino de la energía específica de los receptores orgánicos, de las fibras nerviosas por las que se transmite el estímulo hasta el cerebro. Así, si se estimula mecánicamente el nervio óptico el resultado que se produce es una sensación visual, y lo mismo con los demás órganos. Aunque desde los estudios de Müller hasta el momento actual la investigación sobre los receptores ha avanzado mucho, hay en su planteamiento una cuestión de permanente interés filosófico.

La ley de Müller parecía confirmar, en el plano empírico, la tesis kantiana de que lo que el sujeto capta depende más de su propia estructura subjetiva que de la realidad externa, pero también podría entenderse como una confirmación de la tesis tomista de que los sentidos son «especializaciones» del alma sensitiva.

Por otra parte, la ley de Müller ha recibido una cierta refutación desde el campo de la fisiología comparada, pues en las diversas especies animales los órganos sensoriales están menos o más especializados y adaptados a la energía de los estímulos externos del medio en que viven. Dicho de otra manera, hay una evolución de los sistemas de receptores en la escala zoológica en el sentido de un ajuste cada vez más adecuado entre fibras nerviosas y estímulos externos como ha puesto de manifiesto K. Lorenz[3].

Con todo, cabe decir que Müller tiene razón en cuanto que, ciertamente, hay una especificidad de los receptores, pero eso no quiere decir que la luz «dependa» del nervio óptico: la luz es *de suyo* lo que es. Lo que depende del receptor óptico es el modo en que se capta la luz. Los receptores de una medusa, una mosca y un hombre, por ejemplo, la captan de manera diferente.

3. La crítica de K. Lorenz a Kant señala que lo que el filósofo llama los *a priori* del sistema cognoscitivo humano son, en realidad, los *a posteriori* de las especies, o sea, lo adquirido en el proceso de evolución del sistema nervioso. Esta crítica alcanza sólo en parte al planteamiento kantiano (Cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de psicología*, pp. 108-18). Por otra parte, la idea de que el *a priori* kantiano es resultado de la historia fue formulada ya por Dilthey (Cfr. por ejemplo, *Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenchaften* en *Gesammelte Schriften*, ed. cit., t. 19, p. 44. Una crítica a la epistemología evolutiva puede encontrarse en PUTNAM, H., *Why reason can't be naturalized* en *Realism and reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, pp. 229-47.

Por su parte, Lorenz tiene razón cuando sostiene que hay una concordancia cada vez más perfecta entre sistema sensorial y mundo exterior. Desde el punto de vista de una filosofía del cuerpo, la misma tesis podría expresarse diciendo que a medida que se asciende en la escala de la vida el cuerpo va estando cada vez más abierto al cosmos.

b) La psicofísica, que se considera iniciada por E. H. Weber (1795-1878) y Th. Fechner (1801-1887), aborda el estudio de las correlaciones, generalmente cuantificadas, entre lo físico y lo psíquico. Tales investigaciones se iniciaron con el estudio de la intensidad mínima que ha de tener un estímulo (cantidad de energía física) para que produzca una sensación (cualidad sensorial sentida), y sobre el aumento mínimo que ha de tener un estímulo físico para que se perciba un aumento de la intensidad de la sensación, y se fijaron así las nociones de *umbral absoluto* (mínimo y máximo) y *umbral diferencial* de la sensibilidad[4]. En términos generales puede decirse que el ámbito de la psicofísica es el de la mediación cuantitativa de las cualidades físicas y su recepción en el plano de lo psíquico.

c) El punto de vista de la fenomenología considera los fenómenos tal y como aparecen, o son dados *inmediatamente* a la conciencia. Si lo que se trata de analizar es el cuerpo, se trata de examinar los modos en que el cuerpo, el cuerpo propio, es dado a la conciencia. Obviamente el modo primordial y fundamental es el tacto, cuya amplitud cognoscitiva se extiende tanto a la *exterocepción* como a la *propiocepción* y a la *interocepción,* en la terminología que acuñara Sherrington. Sherrington llamó *exteroceptores* a los receptores que captan la realidad exterior al organismo, *propioceptores* a los que captan todo lo relacionado con el *movimiento* que se llaman también receptores *cinestésicos,* e *interoceptores* o receptores *cenestésicos* a los que captan la sensibilidad visceral difusa[5]. La sensibilidad cinestésica informa no sólo de la posición de nuestro cuerpo y miembros, sino también de las condiciones de nuestro organismo: sensaciones de fatiga, cansancio, dolor, bienestar, hambre, sed, sensaciones de indiges-

4. Cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de Psicología*, pp. 118-28.

5. Otra de las formas de clasificar los receptores se basa en la clase de estímulos que registran, y según este criterio se dividen en *mecanoceptores, quimioceptores, fotoceptores* y *electroceptores.* Cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de psicología*, pp. 133-8.

tión y naúsea, etc. A veces se denomina cenestesia a la sensación general del estado de nuestro cuerpo, que puede producir un sentimiento general de agrado, bienestar o inconfortabilidad. La cenestesia tiene una marcada tonalidad afectiva y provee las bases de nuestro estado de ánimo general.

El cuerpo propio es dado a la subjetividad como sensibilidad cinestésica y cenestésica, es decir, como fuerzas físicas y disposiciones para la acción en un medio físico y sobre realidades físicas, y así el cuerpo propio es vivido por cada animal de modo diferente según su dotación sensitiva, y por el hombre de distinto modo a todos los demás animales. La intimidad sustancial constitutiva del organismo viviente, es acogida en la intimidad subjetiva (cognoscitiva) en grados diversos que van de menos a más desde los animales inferiores a los superiores, y en grado máximo en el hombre.

De este modo, por el conocimiento no es solamente interiorizado el mundo exterior, sino que, además, es articulado con el cuerpo propio en tanto que «interior», pues esa es la única manera en que el cuerpo propio puede ser vivido. Y de esta manera, precisamente en cuanto que el cuerpo propio es *a la vez* exterior e interior, es la mediación adecuada entre la autoconciencia y el mundo físico.

En efecto, el propio cuerpo es objeto a la vez tanto de la experiencia externa como de la experiencia interna. La percepción externa permite reparar en el propio cuerpo como lugar de las impresiones internas. En virtud de este enlace entre experiencia externa e interna que se produce en el propio cuerpo, la interna puede ser localizada en el mundo. El propio cuerpo media así entre la autoconciencia y el mundo[6]. Desde este punto de vista, cabe afirmar que el cuerpo se encuentra en la frontera entre lo externo y lo interno, y que el cuerpo constituye a la vez la intimación de la exterioridad y la exteriorización de la intimidad, pues el cuerpo, que nos permite sentir el mundo asumiéndolo en la conciencia, es también la expresión de esa intimidad. Por ello, el cuerpo no es un objeto físico o una cosa, sino la mediación psicofísica o psicomundana. Es la super-

6. Cfr. DILTHEY, W., *Die Tatsachen des Bewusstseins* en *Gesammelte Schriften*, t. 19, p. 167.

ficie de contacto de la subjetividad con el cosmos, el filtro formalizador de la realidad externa que es condición de posibilidad de la formalización del cosmos. Es obvio que el mundo tal como se nos aparece depende de la mediación del cuerpo[7].

Ahora bien, cuando en la experiencia sensible externa el cuerpo se capta a sí mismo como objeto, el cuerpo está incorporando su propia realidad a los esquemas objetivantes de sus propios filtros. El cuerpo se capta a sí mismo según sus propias categorías. Por ello, la articulación de la experiencia externa e interna de la corporalidad no es inmediata, y cada hombre, por ejemplo, ha de aprender a *reconocerse* en un espejo.

Al considerar el cuerpo como la mediación entre la conciencia y el mundo, cabe plantear la posibilidad de que el hombre tuviera otro cuerpo más adecuado, o mejor, en general, la de que la escala de los cuerpos orgánicos pudiera ser de otra manera. ¿No cabría una mejor articulación o mejor mediación entre la autoconciencia y la materia que el cuerpo humano?, ¿está suficientemente bien hecho el cuerpo humano para captar la totalidad del cosmos según la amplitud entre umbrales mínimos y máximos de sus funciones cognoscitivas y, en general, vitales? También casi desde los comienzos de la historia de la filosofía se ha planteado la cuestión de si la corporalidad humana es la forma adecuada de existencia para un espíritu como el humano.

Esta cuestión tiene dos enfoques posibles: uno que podríamos llamar estético-valorativo y que apunta a la máxima belleza que un cuerpo como el humano puede representar o expresar, y otro que podríamos llamar analítico-funcional y que apunta a la eficacia con que puede funcionar un cuerpo con esa estructura en orden al logro de los objetivos que le son propios. Por supuesto, belleza y funcionalidad no se excluyen de suyo, pero su mutua implicación tampoco parece inmediatamente evidente.

Como es sabido, desde el enfoque funcional es Platón quizá el primer filósofo que valora negativamente el cuerpo humano como inadecuado al alma, aunque no lo valora así desde el punto de vista estético. En líneas generales, la mayoría de los filósofos valoran posi-

7. Cfr. CENCILLO, L., *Método y base humana*, Guadiana, Madrid 1973.

tivamente el cuerpo desde el punto de vista funcional, como por ejemplo Santo Tomás, que lo considera como lo que más naturalmente corresponde a un alma intelectiva raciocinante[8], o Kant, que mantiene la misma tesis en confrontación con hipótesis sobre otros cuerpos posibles[9]. Algunos filósofos lo han valorado positivamente unificando los dos enfoques, como Hegel, que considera el cuerpo humano (particularmente tal como lo representa la escultura griega, Venus de Milo y Canon de Polícleto) como la suprema expresión física del espíritu[10]. También Wittgenstein ha señalado que «el cuerpo es la mejor pintura del alma humana»[11].

El cuerpo es aquello por lo cual se da la inserción del hombre en el cosmos y en virtud de lo cual se produce la interacción hombre-cosmos, la acción física humana sobre la realidad material. Sin el cuerpo el hombre quizá podría vivir intelectivamente el universo, pero no lo sentiría. Y lo siente precisamente mediante las funciones cognoscitivas capaces de captar los diversos aspectos de la realidad física. Esas funciones cognoscitivas son, por supuesto, funciones del organismo, órganos, que pueden ser impresionados o estimulados por la realidad física dentro de unos umbrales.

Los cuerpos vivos pueden según su complexión sentir más o menos fenómenos físicos y habitar en medios físicos (en nichos ecológicos) que no excedan en mucho los umbrales mínimos y máximos de todas y cada una de sus funciones orgánicas. La correspondencia, según otros criterios, entre la totalidad de estímulos físicos y los receptores correspondientes (por ejemplo entre conjunto de sonidos y oído) es lo que cabe denominar *armonía* y también *belleza*, y lo que es vivenciado psíquicamente como placer, agrado o bienestar, tanto por parte del hombre como de los animales. Y desde este punto de vista coinciden en expresar lo mismo la definición objetiva de belleza como «esplendor de la forma» y la subjetiva de «lo que percibido, agrada». Las formalizaciones pueden ser más o menos «esplendorosas» y más o menos «agradables».

8. Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 5, especialmente *ad* 4.

9. La hipótesis sobre otros cuerpos posibles se refiere a la configuración corpórea de los habitantes de otros planetas. Cfr. KANT, I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (Ak I, 349-68).

10. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*, § 558.

11. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford 1953, p. 178 y *Culture and Value*, Blackwell, Oxford 1980, p. 23 y p. 49.

También en este caso el hombre parece ser el animal con más variabilidad de umbrales y el que mayor combinación de estímulos admite. Por eso es el animal que tiene más conocimiento sensible, el que puede acomodarse a medios físicos más diversos, y el que puede vivenciar la *armonía* de un mayor número de combinaciones diversas de estímulos, o sea, el que más puede gozar sensiblemente del cosmos.

Por supuesto, ello es debido a que todas las funciones orgánicas del hombre están penetradas de la amplitud (de la apertura a la infinitud) del intelecto, y por eso se dice que el organismo humano es de una plasticidad biológica máxima, que cabe denominar, como se ha señalado anteriormente, racionalidad o espiritualidad del cuerpo.

Así pues, puede decirse que el cuerpo humano es el «lugar físico» en el que acontece la verdad del cosmos, si se toma la definición de verdad como reflexión, y desde este punto de vista puede decirse que el cuerpo humano es lo más adecuado para el espíritu según un enfoque analítico-funcional.

Pero la funcionalidad del cuerpo y su belleza, aunque no se implican de un modo inmediatamente evidente, tampoco son ajenas entre sí. Puede discutirse la tesis hegeliana de que lo máximo que da de sí el espíritu expresándose en la materia sean la Venus de Milo y el Canon de Polícleto: puede sostenerse que son expresiones más plenas todavía la Venus de Willendorf o la Venus del espejo, puesto que no es evidente la superioridad de la armonía en sentido clásico (griego) sobre la armonía en su sentido paleolítico, romántico o expresionista. Pero es menos discutible la tesis de que la máxima expresión del espíritu en la materia es el cuerpo humano si se mira desde su sentido negativo contrario. En efecto, como señala Cencillo, ninguna realidad física produce tanta sensación de pena, miedo, repugnancia o terror como un cuerpo humano mutilado, deforme, enano, roto, descompuesto, etc., ningún organismo vegetal o animal, y, mucho menos, ningún cuerpo físico inerte[12].

12. Cfr. CENCILLO, L., *Método y base humana*, p. 320. Como es obvio, también hay *armonía* o *contraste de proporciones* en el arte que expresa lo feo, lo pavoroso, etc., además de haberla en el arte paleolítico, romántico o expresionista. La cuestión de qué tipo de armonía o contraste de proporciones hay en las formalizaciones

Ello significa que el cuerpo humano tiene una exigencia de plenitud más alta que ningún otro, y por eso la carencia de ella se vivencia como una frustración o un escándalo mayor que la de cualquier otro cuerpo. Con esto se pone de manifiesto al menos uno de los modos en que belleza y funcionalidad se implican: la dotación funcional tiene que estar completa para que pueda hablarse de belleza del cuerpo.

De todos modos, una vez que se ha insistido en la función de mediación del cuerpo entre la conciencia y el mundo, y en su función de expresión de la subjetividad, conviene señalar que de hecho, dada la *condición humana*, la conciencia no puede nunca operar y expresarse de un modo totalmente rectilíneo e ininterrumpido en lo corporal. Hay una *resistencia* del cuerpo, y un cierto *deficere* del cuerpo respecto de sus funciones. El control que la autoconciencia tiene del cuerpo no es absoluto. Por ello, el cuerpo que yo soy, no deja de ser en cierto sentido ajeno a mi autoconciencia. Del mismo modo, el cuerpo, que en principio es expresión de la autoconciencia, no deja de ser a veces su velación y su ocultamiento. La autoconciencia no siempre se expresa adecuadamente de modo absoluto en la corporalidad.

3. *La intencionalidad del cuerpo*

El término «intención» se usa en el lenguaje ordinario aplicado al ámbito de las acciones humanas estrechamente relacionado con los de «objetivo» o «propósito», tanto en el sentido de actuar con un propósito como en el de actuar a propósito. «Intencionalidad» es el sustantivo abstracto que suele utilizarse para designar en general la característica de dirigirse a un objetivo. En el lenguaje filosófico el término «intencionalidad» se utiliza también con ese significado de dirigirse a un objetivo, de tender hacia. Desde Brentano, muchos autores han situado en la intencionalidad la característica de los fenómenos psíquicos y, por ello, la intencionalidad es uno de los focos centrales de la actual discusión filosófica. Suele decirse que los

---

propias de los diversos estilos artísticos y la de qué tipo de realidad o aspectos de ella expresan es, obviamente, propia de los tratados de estética.

actos psíquicos tienen un *objeto*. El deseo es deseo *de algo*, el conocimiento es conocimiento *de algo*, etc.

Pero aunque éste sea el uso más frecuente del término «intencionalidad», sobre el que se volverá posteriormente en diversas ocasiones, no es el único. También puede utilizarse para designar en general la característica de tender hacia, salir de sí, o de referirse a lo otro que tienen muchas cosas reales, o, en general, diversos entes. En este sentido es en el que la filosofía fenomenológica acuñó y puso en circulación la expresión «intencionalidad del cuerpo».

a) *La intencionalidad del cuerpo en el plano no cognoscitivo*

El modo en que el cuerpo tiende hacia o sale de sí puede considerarse en dos niveles: el no cognoscitivo y el cognoscitivo. ¿Qué quiere decir que «el cuerpo sale de sí» en el nivel estrictamente orgánico, precognoscitivo?

La constitución del propio cuerpo es un proceso que cada ser vivo realiza orientado a un fin, que es precisamente el cuerpo orgánico completo. El ser vivo construye su propia corporalidad según una formalidad intrínseca contenida en el material genético inicial. La construcción del organismo se logra formalizando elementos materiales del exterior desde la propia interioridad constituyendo progresivamente los diversos órganos. Desde este punto de vista, cabe decir que en su proceso de autoconstitución, el cuerpo ha de salir de sí para constituirse a través de la formalización de elementos materiales externos.

Una vez completado el organismo y constituidos los diversos órganos, la intencionalidad del cuerpo se pone de manifiesto en la pura configuración anatómica de éstos: los órganos que integran el sistema nutritivo están referidos a los alimentos, los que componen el sistema motor a un medio físico, etc. Especial relieve tiene la intencionalidad de la sexualidad que se realiza de dos modos. En primer lugar, los órganos sexuales están referidos a los complementarios y por tanto a la fusión de dos organismos complementarios. En segundo lugar, también la sexualidad es intencional por cuanto que consiste en un ir más allá de sí mismo cada uno de los dos individuos mediante la unión con el otro generando un tercero, que es

la prole, en el que la unión permanece sustantivada o sustancializada, pues puede decirse que el hijo es la unión de los padres.

b) *La intencionalidad del cuerpo en el orden cognoscitivo*

La intencionalidad del cuerpo en el nivel cognoscitivo se puede desglosar en cuatro momentos: 1°, la sensación; 2°, la percepción, 3°, los deseos-tendencias y 4°, el movimiento y la acción.

En la sensación, considerada como reflexión de lo físico sobre sí mismo según ya se ha señalado, el cuerpo sale de sí en cuanto que realidad física, de ser *en sí* cuerpo vivo, y pasa a ser *para sí* en el plano cognoscitivo. Como este salir de sí es más radical que el que acontece en los casos examinados en el nivel no cognoscitivo, puesto que se trata de un salir de sí en tanto que realidad física para pasar a ser para sí en el plano cognoscitivo, puede decirse que la intencionalidad es de un tipo nuevo y más radical, pues aquello otro a lo que se llega es un nuevo orden de realidad, a saber, el acontecer cognoscitivo. Y si aquí la intencionalidad tiene tales características, no es improcedente que en el lenguaje filosófico el término se use preferentemente para designar los fenómenos cognoscitivos.

Pero la intencionalidad cognoscitiva del viviente orgánico funda su intencionalidad apetitiva y su intencionalidad motora o efectora (que a su vez determinan también a la primera) en cuanto que lo que el vivo apetece y lo que hace versa sobre lo percibido. Y como lo que el viviente apetece y hace, lo apetece y hace en función de su propia realización y despliegue como vivo, los entes físicos quedan referidos a una unidad distinta de la que tenían en el plano físico, a una unidad nueva y más alta, que es precisamente el mundo vital del viviente o de los vivientes en cuestión. Por supuesto, ese mundo lo crea el viviente en función de su organismo, lo que significa que la *psique* no sólo formaliza la materia orgánica para constituir un cuerpo, sino que también formaliza un espacio físico, un territorio geográfico y lo constituye como mundo vital. El mundo vital se constituye como el conjunto de los *significados* que los entes físicos tienen para un determinado organismo o conjunto de ellos, y por eso los mundos vitales son siempre una novedad irreductible al ámbito físico.

Desde este punto de vista puede advertirse que los distintos niveles del sistema ecológico son diversos mundos vitales articulados entre sí, de tal manera que, en el conjunto de todos ellos, puede decirse que los seres vivos se hacen cargo —en cierto modo— de la totalidad de las realidades físicas y las integran en la unidad del propio vivir refiriéndolas a sus propios fines. Y desde este punto de vista resulta también más patente la tesis anteriormente señalada de que una máquina, precisamente porque no tiene cuerpo *orgánico*, tampoco formaliza las realidades físicas para configurar un mundo vital.

En los deseos-tendencias, lo real físico percibido y el cuerpo propio en tanto que también es percibido, son vividos como una *unidad* nueva, como una pluralidad de síntesis realizables y articulables unitariamente, en cuanto que tales síntesis aparecen primero como no realizadas pero sí posibles en el plano intencional. Por último, en el movimiento y la acción en el espacio físico, las unidades o síntesis vividas anteriormente como realizables, prefiguradas por la *kinefantasía* y la *estetofantasía* [13], se realizan efectivamente.

c) *El propio cuerpo como fundamento del mundo vital, el arte y la cultura*

Se ha venido manteniendo que el propio cuerpo nos es dado inmediatamente a la conciencia como un conjunto de posibilidades físicas. En esta línea, conviene señalar que la experiencia inmediata del propio cuerpo no responde a un modelo observacional. No se trata de que mi cuerpo me sea dado en una observación o introspección interna, presuntamente privada e infalible, como ha puesto de manifiesto la filosofía analítica, entre otras razones, porque tal conocimiento inmediato no es ni temático ni objetivo. Mi propio cuerpo aparece en mi conciencia como un conjunto de posibilidades físicas, como lo que *puedo hacer*.

13. Los términos «kinefantasía» y «estetofantasía» están tomados de A. Gehlen, *El hombre*, cap. 17. Designan las configuraciones que la imaginación elabora con lo percibido del mundo exterior y los movimientos que se pueden realizar con el propio cuerpo en relación con otros cuerpos físicos.

También se ha indicado ya, aunque se volverá sobre este punto en el capítulo siguiente, que en la percepción se alcanza la captación del *significado* de lo real, de modo que la realidad física es asumida en el mundo vital. Pero es evidente que lo que lo real *significa para mí*, depende de lo que yo puedo hacer con ello, y por eso, el primer modo de la conducta exploratoria es la manipulación. Cuando un niño quiere saber qué es un objeto nuevo, no adopta una actitud contemplativa, sino una activa, lo manipula hasta averiguar qué se puede hacer con él. De este modo, se establece una unidad vivida entre el yo y el mundo, previa a la dicotomía intelectual entre sujeto y objeto. En la acción real sobre el mundo, la unidad yo-mundo no es meramente cognoscitiva sino que es realizada o ejecutada.

Ahora bien, en el caso de los animales, la conducta está más o menos *mediada* por el conocimiento y el aprendizaje, pero en el caso del hombre está *principiada* por él, puesto que la conducta humana es fundamentalmente aprendida, y por eso se dice que lo realizado no resulta sólo de la naturaleza, sino también del arte, en cuanto que no tiene como principio de formalización sólo la naturaleza biológica, que de suyo es máximamente plástica, sino también la libertad humana.

Que la conducta humana sea fundamentalmente aprendida, que *lo que se puede hacer* dependa del aprendizaje, implica que el objeto primario de aprendizaje es el propio cuerpo. Y en efecto, como la psicología evolutiva comprueba, el hombre ha de aprender a usar su propio cuerpo. Un niño ha de aprender a mantener la cabeza erguida, a sostenerse sentado o de pie, a caminar, etc. Ahora bien, este aprendizaje no es teórico, sino práctico; tiene las características de un adiestramiento o entrenamiento, de modo que el conjunto de las acciones efectivamente realizadas proporciona al viviente una certeza sobre lo hecho, y, por tanto, sobre lo que puede hacer, que cabe denominar «seguridad en sí mismo», pero que podría llamarse de un modo más estricto, «seguridad en el propio cuerpo». Desde esta perspectiva puede decirse que también el propio cuerpo es un *artefacto*, si no en el plano metafísico sí en el fenomenológico, puesto que el modo en que mi cuerpo aparece en la intimidad subjetiva depende del aprendizaje, o que las primeras técnicas aprendidas son *las técnicas del cuerpo*[14]. Además, el aprendizaje del propio cuerpo no

14. La expresión fue acuñada por Marcel Mauss en su estudio *Técnicas y movimientos corporales* en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid 1979, pp. 337-56.

puede ser realizado de un modo solipsista, sino que es un proceso social. De este modo, la intersubjetividad media en la captación del propio cuerpo.

Por otra parte, en la medida en que el aprendizaje del propio cuerpo se consolida, en la medida en que se toma posesión de él, se alcanza en el plano de la conciencia la certeza de la unidad yo-cuerpo. En el plano metafísico tal cuestión no tiene sentido puesto que yo soy un determinado tipo de cuerpo, pero en el plano fenomenológico o de la intimidad subjetiva, la fusión yo-cuerpo se realiza a medida que se van ejecutando satisfactoriamente las diversas operaciones.

En cuanto que se va adquiriendo un dominio técnico del propio cuerpo, se va configurando y ordenando intencionalmente el mundo interior de los deseos, tendencias y acciones posibles, y *eo ipso* se va configurando y ordenando también intencionalmente el mundo exterior, pues el mundo interior y el exterior adquieren cada uno su sentido en función del otro constituyendo un solo *mundo vital.* Así, disponer del mundo es disponer del cuerpo y viceversa.

Puede advertirse ahora, desde la perspectiva de estas consideraciones, que si la constitución del mundo vital depende de la configuración «artificial» del cuerpo mediante el aprendizaje, el cuerpo aparece como fundamento de la intencionalidad cognoscitiva (no como el único fundamento, pero sí como uno de los factores fundamentales), y por tanto como fundamento de la objetividad, de la configuración de los entes físicos en tanto que objetos. El cuerpo aparece así como fundamento de todo el mundo cultural, tal como lo sostuviera G. B. Vico en la que quizá sea la primera gran filosofía de la cultura[15], y tal como más recientemente ha puesto de relieve muy minuciosamente M. Merleau-Ponty[16].

15. Cfr. G. B. VICO, *Scienza Nuova* en *Opere filosofiche*, Sansoni, Florencia 1971.

16. Cfr. MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, PUF, París 1953 y *Phénoménologie de la perception*, ya citado. El propio cuerpo es fundamento de la intencionalidad cognoscitiva. Pero no se trata de intentar una justificación biológica del conocimiento intelectual, sino de intentar entender cómo tiene que ser el cuerpo humano para que el conocimiento intelectual, que no es una operación orgánica, sea posible. Es decir, no se trata de explicar lo superior por lo inferior, sino más bien al revés de entender lo inferior desde lo superior. Es en esta perspectiva

En tanto que «foco» de la intencionalidad, el cuerpo no puede ser en ningún caso *objeto*, como sostiene Merleau-Ponty, porque es *lo que hace que haya objetos*. «Mi cuerpo es mío porque se funde con el sujeto que yo soy. Forma parte de lo que cae del lado del sujeto. Mis manos no forman parte del mundo que puede asirse, así como tampoco mis pies del mundo que se puede caminar, mis ojos del mundo visible, mis orejas del mundo audible o mi piel con su sensibilidad del mundo duro, blando, viscoso, anguloso, cálido, frío, sabroso. Mi cuerpo no es una cosa entre otras cosas»[17]. En cuanto que condición de posibilidad de la objetivación, el cuerpo no nos es dado nunca *completamente* como un objeto, pero eso no quiere decir que el propio cuerpo no pueda ser asumido en los procesos intencionales y volitivos pues obviamente el hombre tiene una mayor o menor capacidad de modificar su propio cuerpo. Pero esa capacidad no es absoluta precisamente en la medida en que el hombre no puede dejar de ser un cuerpo.

Dicho de otro modo, que el cuerpo no sea nunca dado completamente a la conciencia como objeto implica que la conciencia no puede escaparse completamente del cuerpo de modo que pudiera considerarlo como separado de ella y enfrentado a ella (que es lo que significa *objeto*, lo *puesto enfrente*). La conciencia no puede objetivar completamente el propio cuerpo precisamente porque está encarnada.

Por último, sin el cuerpo, el conocimiento intelectual no se referiría en modo alguno a lo factible, es decir, no apuntaría a nuevas síntesis posibles entre sujeto y mundo, pues tales síntesis son imposibles para una subjetividad carente de cuerpo. Desde el cuerpo, las nuevas formalizaciones se barruntan como lo que gusta, apetece, interesa, etc., es decir como la captación de una belleza todavía no realizada pero posible, que ya motiva o pone en marcha el principio

---

cómo puede entenderse bien que el aprendizaje del propio cuerpo media en la constitución del mundo vital. Por otra parte, la captación intelectual de la realidad tiene características distintas a las que aquí se han señalado para el mundo de la vida. Pero lo que puede tener especial relevancia antropológica es señalar cómo el mundo de la vida que posibilita y en el que se enraiza nuestra captación intelectual de objetos, está mediado por la corporalidad.

17. LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1967, p. 29.

activo radical del viviente, que desde Platón se denomina *eros*, hacia su realización[18]. Es decir, la intencionalidad del cuerpo funda, por una parte, la *estética* y, por otra, la *erótica* y la *poiética* propia de los seres vivos.

4. *La sensibilidad externa*

a) *Rasgos generales de la vida cognoscitiva*

Se ha afirmado ya en el capítulo II que la vida sensitiva se caracteriza por estar regida por el conocimiento y el apetito de lo real concreto. El animal conoce los fines a los que tiende y es capaz en mayor o menor grado de organizar su conducta respecto de ellos. También se apuntó que en la vida sensitiva aparece ya una conciencia de sí que es máximamente excéntrica. Ahora ya se ha afirmado que esta conciencia de sí aparece por cuanto que el cuerpo se siente a sí mismo y que esa sensación puede ser considerada como la reflexión de lo físico sobre sí. Pero ahora conviene estudiar más detenidamente la sensibilidad.

La sensibilidad es la forma más elemental del conocimiento. Pero el conocimiento es un fenómeno primario, irreductible a cualquier otro. No se puede estudiar el conocimiento desde fuera, reduciéndolo a elementos no cognoscitivos, sino que es preciso elucidarlo desde dentro. Por otra parte, lo difícil no es saber qué es el conocimiento, sino más bien entender lo que es una vida no cognoscitiva, absolutamente ciega.

Un vegetal vive su nutrición, su crecimiento y su reproducción, vive la luz y la oscuridad, etc., pero ¿qué diferencia hay entre vivir todo eso sin sentirlo —es decir, sin saberlo— y sintiéndolo —o sea, sabiéndolo—? Podría responderse que vivir eso sin sentirlo, sin conocerlo, es *como si* no se viviera. «¿Qué es sin saberlo ser? —ha

18. Algunos filósofos, entre ellos Tomás de Aquino, sostienen que el bien tiene razón de causa final mientras que la belleza tiene razón de causa formal, pero esta diferencia se diluye cuando se advierte que, tanto en los procesos naturales como en los artificiales, el fin es precisamente la realización plena de la forma.

escrito Pessoa[19]—, ser cual la piedra un lugar nada más». Pero esta respuesta no es del todo adecuada porque un vegetal no es pura exterioridad sino que protagoniza esas operaciones y, por lo tanto, las vive. Más exacto sería decir que, si se siente, si se conoce, se vive todo eso *mucho más*. Vivir conociendo es vivir mucho más. Es vivir reduplicativamente lo que se es, e incluso vivir lo que no se es. Saber es así un modo más intenso de vivir, una perfección vital. Es importante subrayar este punto porque en la modernidad se ha tendido a disociar el saber, reducido a ciencia positiva, de la vida y, en última instancia, a contraponerlas. «Gris es la ciencia, y verde el árbol de la vida», escribe Goethe[20]. En el planteamiento clásico, por el contrario, conocer es el modo más intenso de vivir. Se vive la rosa que no se es al olerla, se vive el mar que no se es al sentirlo frío y salado. Al conocer la naturaleza se vive la naturaleza. Por los sentidos, el hombre vive el universo. Esto es lo que se quiere decir cuando se afirma que las cosas en los sentidos tienen su ser sin la materia: el universo entero es vivido por mí y de esa forma su ser queda duplicado. El verde es vivido por el vegetal de una manera y por mí, que lo veo, de otra y lo mismo ocurre con el olor de la rosa o el sabor del mar.

Refiriéndose a los seres vivos con capacidad cognoscitiva, Sto. Tomás distingue entre un ser material y uno inmaterial. Que un ser vivo tiene un ser material significa que es un cuerpo organizado, y que tiene un ser inmaterial significa que el principio activo constitutivo de ese cuerpo no se agota en construirlo sino que es más activo aún, «abriéndose» a realidades distintas de él, conociéndolas. Según su ser material, los seres cognoscitivos son lo que son físicamente, pero según su ser inmaterial son otras realidades[21]. O, como dice Aristóteles, los sentidos reciben la forma sensible de las cosas, sin recibir su materia[22].

Pero aún hay más. Ciertamente que puedo vivir el universo por mis sentidos, pero mucho más limitadamente que por mi inte-

19. PESSOA, F., *El horror de conocer* en *Antología Poética*, Austral, Madrid 1982, p. 135.

20. GOETHE, *Fausto*, parte primera, acto único, escena IV.

21. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II de Anima*, lect. 5, nn. 282-4.; *S. Th.*, I, q. 14, a. 1 y q. 80, a. 1.

22. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 12: 424 a 16-23.

lecto. Sentir el universo no es lo mismo que pensarlo: pensarlo es poderse preguntar por otros mundos posibles, abarcar los límites de la totalidad de lo real, referirse a todo lo que es e incluso a todo lo que no es pero puede ser. Aludiendo a estos dos modos de «vivir» las demás cosas por parte del cognoscente, Sto. Tomás desglosa su tesis en estas otras: «El ser inmaterial (cognoscitivo), por su parte, tiene dos grados en los vivientes corpóreos. Uno en tanto que completamente inmaterial, que es el *ser inteligible*, pues en el intelecto las cosas tienen el ser sin materia, sin las condiciones materiales de individuación y sin órgano corporal alguno. El *ser sensible* ocupa un lugar intermedio entre el material y el inteligible, porque en los sentidos las cosas tienen su ser sin la materia, pero no sin las condiciones materiales de individuación ni sin órgano corporal. Los sentidos versan, pues, sobre lo particular y el intelecto sobre lo universal. Y en cuanto a este doble ser dice Aristóteles que 'el alma es en cierto modo todas las cosas'»[23]. Como es sabido, la tesis de que por el conocimiento «el alma es en cierto modo todas las cosas» es retomada por Heidegger con alusión explícita a Tomás de Aquino, para desarrollar su concepción del existente humano como el «lugar» en el que se manifiesta el ser, como el «lugar» en el que en cierto modo todas las cosas son[24].

La tesis tomista sobre el doble ser, material e inmaterial, y la afirmación de que la cosa está en el intelecto sin materia y sin las condiciones materiales de individuación mientras que en la sensibilidad está sin materia pero conservando las condiciones materiales de individuación, pueden entenderse bien si se considera el siguiente ejemplo.

La cualidad o la forma del frío es poseída por el hielo materialmente, como una temperatura, es decir, como energía cinética de

23. TOMÁS DE AQUINO, *In II de Anima,* lect. 5, n. 284. La cita de Aristóteles corresponde a *Sobre el alma* III, 8: 431 b 21.

24. Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit,* p. 4. El término lugar «tiene un sentido preciso en la filosofía de Heidegger: quiere significar que el hombre no es un intelecto que trasciende el universo, sino también, un ser con imaginación, sensibilidad, etc., determinados por su corporalidad y, por tanto, un ser situado o localizado espaciotemporalmente».

La diferencia entre el planteamiento heideggeriano y el tomista en este punto estriba en que el primero acentúa tanto la finitud y temporalidad del hombre que llega a quedar comprometida la extramundaneidad del alma humana.

sus partículas, por la sensibilidad como sentido y por el intelecto como sabido. En la sensación de frío, éste no es poseído materialmente porque el acto de sentirlo no tiene temperatura pero sí es poseído bajo las condiciones materiales de individuación porque lo que se siente es siempre un frío particular que hace aquí y ahora. Sin embargo, el intelecto posee la cualidad «frío» ni materialmente ni bajo las condiciones materiales de individuación porque yo poseo el concepto de «frío», es decir, soy capaz de construir proposiciones con sentido usando tal palabra, en ausencia de cualquier frío particular.

De este modo, el conocimiento es la posesión no material, *intencional*, de una forma. Ahora bien, obviamente «forma» no significa contorno o figura, sino aquello que algo es esencial o accidentalmente, algo que puede ser predicado. Por ello, lo que no puede ser conocido es lo absolutamente indeterminado. Al tipo de posesión cognoscitiva se le llama *intencional* para distinguirla de la *natural* o material. En el conocimiento, quien posee la formalidad no es una materia y por eso la forma poseída no produce los efectos que produce en la materia cuando la informa: la sensación de frío no tiene temperatura y el fuego pensado no quema.

b) *La intencionalidad del conocimiento*

Como ya se ha dicho, la intencionalidad es considerada desde Brentano como la característica fundamental de los fenómenos psíquicos y puede ser entendida como la referencia a algo distinto de sí, a un contenido o a un objeto. Platón ya puso de manifiesto que, quien ve, debe ver algo y quien piensa, piensa algo. Pero también cabe decir que quien teme, teme algo, quien desea, desea algo o quien decide, decide algo.

Ahora bien, esta intencionalidad aparece de modo aún más claro en los verbos cognoscitivos, pues habitualmente las sensaciones o los pensamientos son descritos como sensaciones o pensamientos *de* X. Describir una sensación es describir lo sentido, y lo mismo respecto del pensamiento. Por ello, ha escrito Geach, estamos tentados a decir que éste es el único modo en que un pensamiento o una sensación pueden ser descritos. Pero decir esto tiene obvios problemas. Parece que hace consistir todo el ser del pensamiento o la sensación en su relación a otro. Es como si alguien dijera que tiene una

pintura de un gato que no está pintada en ningún soporte o medio, siendo sólo una pintura de un gato. Pero por si fuera poco, el término de la relación puede no existir. El ver serpientes de un borracho no refiere a ninguna serpiente real, ni mi pensamiento de un fénix refiere a ningún fénix real[25].

En efecto, una de las características de los verbos intencionales es que su objeto puede no existir. Considérese por ejemplo el verbo «adorar», que sin duda es un verbo intencional. La proposición «los griegos adoraban a Zeus» es sin duda verdadera, y sin embargo, no existe realmente ningún Zeus que sea adorado. Del mismo modo, cuando pienso en Mr. Pickwick, no hay ningún Mr. Pickwick sobre el que verse mi pensamiento. Aparece así la tentación de afirmar que si bien Zeus o Mr. Pickwick no existen, los griegos deben poseer la idea de Zeus para adorarlo, o yo la de Mr. Pickwick para pensar en él, y que esta idea es el objeto de los respectivos verbos intencionales. Pero esta afirmación es falsa al menos por dos razones. Primero, porque hace parecer que lo que se piensa o se adora es una *idea*, pero no es correcto decir que los griegos adoran una idea como no es correcto decir que los griegos adoran nada, aunque sea verdad que lo que los griegos adoran es nada. Segundo, porque si la idea ha de ser introducida cuando el objeto intencional no existe, también ha de ser introducida cuando existe, y eso conduce a afirmar que yo pienso la idea de Margaret Thatcher, o que yo adoro la idea del verdadero Dios, pero seguramente yo pienso en Thatcher o adoro a Dios y no sus respectivas ideas[26].

Este es pues uno de los formidables problemas envueltos en la intencionalidad: ¿cómo es posible la relación a algo que no existe? Pero cabe también plantear otro. ¿Qué es lo que hace que un pensamiento o una imagen de X, sean *de* X, y no *de* Y? ¿Qué hay en el pensamiento o en la imagen que los convierta en pensamiento o imagen *de* X, y no *de* Y?

La primera respuesta posible es que el pensamiento o la imagen son *de* X, porque se le *parecen*, o porque son su *copia*. Lo que

25. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., y GEACH, P. T., *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1973, p. 95.

26. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *The intentionality of sensation* en *The Collected Philosophical Papers*, vol. 2. *Metaphysics and the philosophy of mind*, Blackwell, Oxford 1981, p. 5.

hace que un retrato de Miren sea *de* Miren y no *de* Olatz es que se parece más a Miren que a Olatz. Pero esto es obviamente falso porque no es difícil imaginar situaciones posibles en las que un retrato *de* Miren se parezca más a Olatz[27], por ejemplo si son mellizas. Pero todavía se puede preguntar, ¿qué es lo que hace que los nombres «Miren» y «Olatz» refieran a la Miren y la Olatz de las que hablo, y no a cualquier otra de las Miren y Olatz que conozco? Aquí se experimenta la tentación de decir que «Miren» refiere a la Miren de la que hablo porque mientras hablo tengo una viva imagen de ella en mi cabeza. Pero, entonces, de nuevo, ¿qué hace que esa imagen sea una imagen *de* Miren?

La teoría de la copia no basta para explicar la intencionalidad. Es preciso algo más. Para Wittgenstein, en el *Tractatus*, se requiere la proyección[28]. Para que una copia sea copia *de* algo, se requiere que sea proyectada sobre ese algo. Posteriormente, considerará que lo que se requiere es el uso. Es el uso que nosotros hacemos de la imagen lo que la hace ser imagen *de* X, o el uso del signo lo que le hace ser signo *de* X[29].

La respuesta tomista a esta cuestión es que lo que hace que un pensamiento o sensación de X sean *de* X es que la misma forma que ocurre en la realidad X ocurre en mi pensamiento o sensación de X. Ya se ha dicho que para Sto. Tomás el conocimiento es la posesión intencional de formas. De este modo, el problema de la intencionalidad del conocimiento es resuelto por él en términos de posesión intencional de formas, y no en términos de cómo una representación mental, una idea o una imagen, refieren a la realidad. La noción tomista de concepto no coincide con la noción racionalista o empirista de idea o impresión sensible. Si el problema de la intencionalidad del conocimiento se plantea en términos de la intencionalidad de las «ideas» o «impresiones», resulta insoluble. Lo que es intencional es la actividad, no un presunto término mental de la actividad, llamado «idea» o «impresión sensible».

---

27. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Grammar*, Blackwell, Oxford 1969, p. 102.

28. Sobre la proyección en el *Tractatus* cfr. ARREGUI, J. V., *Acción y sentido en Wittgenstein*, Eunsa, Pamplona 1984, pp. 75-81. Desde este punto de vista es obvio que existe una continuidad entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas*.

29. Cfr. por ejemplo, WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Grammar*, § 62.

Geach ha explicado certeramente que la tesis de Sto. Tomás es que la rojez que ocurre en el objeto físico y en mi experiencia sensorial, o la animalidad que ocurre en un animal vivo real y en mi pensamiento del animal, no difieren en las características de lo que ocurre, sino en el *modo* de ocurrir. La forma individual rojo de dos diferentes cosas rojas difieren en su *esse*, y del mismo modo la individual animalidad de dos animales. Lo que hace que una sensación o pensamiento de X sea *de* X es que es una ocurrencia de la misma forma que ocurre en un X. Lo que hace que sean un *pensamiento* o *sensación* de X, y no un X real, es que la formalidad X ocurre con un *esse* intencional, y no un *esse* natural. Y esta tesis resuelve la dificultad que aparecía cuando afirmábamos que el único modo de describir una sensación o un pensamiento es describir lo sentido y lo pensado, de tal manera que todo el ser de la sensación consistiría en la relación a lo sentido, porque la postura tomista muestra que ser *de* un X no es una relación en la que el pensamiento o la sensación *está*, sino simplemente *es*. Y puede haber casos en los que la forma tenga sólo *esse* intencional, pero eso no significa que mi pensamiento tenga relación a algo no existente[30].

Así pues, el problema de la intencionalidad del conocimiento es solucionado mediante la doctrina de la posesión intencional, no mediante la intencionalidad del presunto término mental del conocimiento[31]. El problema ahora estriba en tratar de comprender que es la posesión intencional de una forma.

---

30. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M. y GEACH, P. T., *Three Philosophers*, pp. 95-6. Kenny ha señalado alguna dificultad de esta tesis cuando se trata del conocimiento intelectual. Cfr. *Intentionality. Aquinas and Wittgenstein* en *The legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 61-76.

31. Es cierto que, en ocasiones, Sto. Tomás habla de la forma conocida o de la especie inteligible como una *similitudo rei*. «*Res enim appetitur, prout est in sua natura: non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundum suam similitudinem*» (*S. Th.*, I, q. 78 a, 1 ad. 3; cfr. por ejemplo también *S. Th.*, I, q. 14, a. 2 ad. 2). Pero, por ejemplo, al plantear el problema de la distinción entre los cinco sentidos afirma: «*est autem duplex immutatio, una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale: forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale: ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata*» (*S. Th.*, I, q. 78, a. 3). Además, cuando Sto. Tomás habla de las ideas divinas en la q. 14 y 15 de la *Prima Pars*, aunque emplea la expresión *similitudo rei*, distingue entre la forma ejemplar y la forma que es principio de conocimiento (*secundum quid formae*

Aristóteles dice en el libro III del *Sobre el alma* que en el acto de conocer el cognoscente en acto y lo conocido en acto son uno[32]. Y Sto. Tomás generaliza esta tesis afirmando que «en el acto de entender, el entendimiento y lo inteligible son una misma cosa, como en el sentir, son una misma cosa el sentido y lo sensible»[33]. Por ello, antes se decía que el único modo de describir un pensamiento o una sensación es describir lo pensado o lo sentido. Describir el sentir en acto es describir lo sentido en acto. Todo el acto de sentir o pensar es lo sentido o lo pensado[34]. Kenny ha ilustrado esta tesis con el ejemplo del gusto. Un trozo de azúcar, algo que puede ser gustado, es un objeto sensible, y mi capacidad de gustar es una potencia sensitiva. La operación del sentido del gusto sobre el objeto sensible es lo mismo que la acción del objeto sensible sobre mi sentido. Es decir, el saber dulce del azúcar para mí es uno y el mismo evento que mi gustar la dulzura del azúcar. El azúcar es realmente dulce, pero hasta que está en mi boca es sólo potencialmente dulce, o como suele decirse, el azúcar es dulce en acto primero fuera de la boca, y dulce en acto segundo en la boca. También cabe decir que la facultad gustativa está en acto primero cuando no siente nada y en acto segundo cuando siente algo. El ser dulce en acto segundo del azúcar es el mismo acto que el sentido del gusto en acto segundo, pues es lo mismo el sabor dulce del azúcar que el gustar la dulzura del azúcar[35].

¿Qué quiere decir esto? En primer lugar, no hay un acto de conocimiento que no tenga un objeto[36]. Cuando conozco, conozco

---

cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente). Mientras que la forma ejemplar es *quod intelligitur*, la especie inteligible es *forma faciens intellectum in actum*. La especie no debe ser entendida como una copia de la realidad. Es obvio, por ejemplo, que Dios no puede tener una *copia* de las cosas que no existen, de los futuros contingentes, etc. En este caso, como el propio Sto. Tomás señala la idea no significa ejemplar, sino sólo razón. (Cfr. I, q. 15, a. 3 ad. 2).

32. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* III, 8: 431 b 20-21.

33. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2.

34. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, §§ 435-7.

35. Cfr. KENNY, A., *Intentionality: Aquinas and Wittgenstein*, p. 63.

36. Aquí «objeto» no significa «cosa». Obviamente es posible que no haya una cosa tal que sea conocida, pero siempre que conozco, conozco algo, aunque no haya físicamente un algo que sea conocido. La diferencia entre objeto material e intencional aparece en la contraposición de Austin entre estas dos proposiciones dichas en Oxford: «hoy he visto a un hombre afeitado en Oxford» y «hoy he visto

algo. No hay ningún conocimiento previo a lo conocido, al objeto. El acto de conocer sólo se da en presencia de lo conocido. Además tampoco hay objeto conocido antes del conocer. El conocer y lo conocido son estrictamente simultáneos. Sólo se empieza a conocer, cuando se posee ya lo conocido. Y por tanto, conocer es haber conocido ya. Conocer es por tanto, en terminología aristotélica, una *praxis* y no una *kinesis*[37].

En segundo lugar, el conocimiento es la identidad en acto (en la operación cognoscitiva) del cognoscente y lo conocido, y, por tanto, la unidad o la identidad de dos que son distintos. El sujeto en acto se identifica con el objeto en acto, y sin embargo se mantiene la alteridad. La alteridad es constitutiva del conocimiento. En esto se diferencia la posesión intencional de formas de la material. Conocer es poseer intencionalmente, es poseer teniendo en frente lo poseído, pues eso es lo que significa objeto (*ob-iectum*), lo que yace enfrente.

En tercer lugar, si en el acto de conocer, cognoscente y conocido están en acto, entonces el cognoscente actualiza lo conocido y lo conocido determina al cognoscente. Es el cognoscente quien realiza la operación y por tanto quien actualiza lo conocido, pero es lo conocido quien determina la capacidad de conocer del cognoscente. Por ejemplo, es mi gustar lo que actualiza la dulzura del azúcar, pero yo no puedo gustar en general e indeterminadamente, sino que sólo puedo gustar un sabor concreto. En este sentido, la dulzura del azúcar determina la indeterminación activa de mi gusto. En general, en el acto de conocer, el acto *actualiza* la forma conocida y la forma conocida *determina* el acto, de manera similar a como en el orden real el *esse* actualiza a la *esencia*, y la esencia determina el *esse*[38]. Ahora

---

un hombre nacido en Pekín». La primera puede ser una descripción de un objeto intencional, la segunda no, pues aunque es verdad que el hombre que yo he visto ha nacido en Pekín, yo no lo he visto nacer en Pekín. (Cfr. ANSCOMBE, G. E. M. *The Intentionality of sensation*, p. 17). El objeto material es una cosa física, el objeto intencional no es ni una cosa física ni una «cosa mental».

37. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* XI, 6: 1048 b 18-35. Esta tesis ha sido ampliamente desarrollada por Leonardo Polo en su *Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona, del que se han publicado ya tres volúmenes.

38. Un estudio más detallado de este proceso en el plano del conocimiento intelectual puede verse en FERNÁNDEZ, J. L., *El concepto en Sto. Tomás* en «Anuario Filosófico» 7 (1974), pp. 125-90.

bien, esta relación de determinación de lo conocido sobre el cognoscente no es la determinación de la forma sobre la materia. Si lo fuera, la posesión sería material y no intencional. Es una relación de determinación entre dos formas[39]. Además, la indeterminación del conocer que es vencida por lo conocido no es una indeterminación potencial, sino activa porque conocer es una operación y no una pasión. Conviene hablar así de una indeterminación formal no potencial del cognoscente[40]. En cuanto que lo conocido determina o informa al conocer, se dice técnicamente que la forma conocida se hace forma de la facultad cognoscitiva o del cognoscente.

Por tanto, la posesión intencional, en que consiste el conocimiento, puede ser descrita como la identidad en acto entre cognoscente y conocido. Ahora bien, el conocimiento es esa coactualidad, pero el conocimiento no está siempre en acto; por ejemplo, no lo está durante el sueño, y además hay una pluralidad de actos de conocimiento distintos. Por tanto, es preciso plantear el problema de cómo se pasa de no conocer a conocer, de cómo se actualiza el conocimiento.

¿Cómo se actualiza el conocimiento? Dado que el cognoscente en acto es lo conocido en acto, la actualización del cognoscente es lo mismo que la actualización de lo conocido. El pasar de la potencia al acto del cognoscente es el pasar de la potencia al acto de lo conocido. En el conocimiento sensible, este paso viene dado por la recepción física del estímulo y la inmutación física del órgano de la facultad. Para que el ojo pueda ver es preciso que sea físicamente estimulado. Ahora bien, el proceso de recepción física del estímulo (que es lo que estudia la fisiología) no se identifica con la operación visual por varias razones. En primer lugar, porque la recepción física del estímulo es un *proceso*, mientras que, como ya se ha señalado, ver no es un proceso, sino una coactualidad. En segundo lugar, la recepción física del estímulo y la inmutación física del órgano constituyen la posesión *material* de la forma, o del estímulo (en la retina por ejemplo, o en el centro cerebral correspondiente) pero eso es distinto a la posesión intencional. Ver es poseer lo visto teniéndolo

39. Cfr. por ejemplo, *Sobre el alma* III, 8: 432 a 1-3.

40. Cfr. RIERA MATUTE, A., *La articulación del conocimiento sensible*, Eunsa, Pamplona 1970.

en frente como objeto, no como modificación física. Lo segundo es una posesión material.

Como el proceso físico de recepción del estímulo no es la esencia de la operación cognoscitiva, sino algo previo a ésta, no comparece en el conocimiento. Por eso, en la visión uno ve el color, pero no la retina o el nervio óptico, o el centro cerebral correspondiente. Los mecanismos fisiológicos que posibilitan la visión no se ven.

De este modo, la actualización del cognoscente es la recepción física del estímulo. En terminología escolástica, a este proceso se le suele llamar recepción de la especie impresa porque es la recepción física en el órgano, de la forma o *species*, que va a ser conocida. La operación cognoscitiva propiamente dicha es la posesión intencional de esa forma, o de esa *species*. A veces, a la operación por la cual el cognoscente capta intencionalmente la modificación física del órgano, se le llama objetivación o expresión de la especie.

Ahora bien, se ha de tener en cuenta que la especie no *representa* a lo real, ni *remite* a lo real. Como antes se ha dicho, no se trata de que haya un *término* del conocimiento, una imagen o impresión sensible cuyo ser se agote en la intencionalidad. Se trata de que el conocimiento sensible capta lo real puesto que es la posesión intencional de la misma forma cuya ocurrencia con ser natural es lo real. No es que la especie remita a la forma de lo real, o sea una forma vicaria de la forma real, como muchas veces se dice, es que es la misma forma de lo real con ser intencional y no natural.

Por tanto, lo conocido es una formalidad de lo real. La especie es objetivada, expresada o iluminada, no construida. Puede decirse que es *producida*, en el sentido etimológico de *pro-ducere*, traer delante. Objetivar e iluminar no es manipular. La actividad cognoscitiva en la que se deja ser a lo real, en la que se permite que lo real se presente o se manifieste, es mucho más intensa que la manipulación o la construcción.

Para concluir este epígrafe conviene explicar sumariamente la tesis clásica según la cual los sentidos inferiores (los sentidos externos y el sentido común) no son capaces de suscitar la especie expresa y por tanto sólo pueden conocer en presencia física de lo conocido, mientras que los superiores (imaginación y memoria) sí la suscitan y pueden conocer en ausencia física de lo conocido. Los

sentidos inferiores no suscitan especies expresas porque no pueden retener como hábito las especies impresas. Los sentidos externos *necesitan* lo real presente para conocer en acto, porque cuando son actualizados desde dentro del sujeto y no hay objeto de conocimiento, entonces no conocen nada: en el silencio el oído está en acto y en la oscuridad la vista está en acto, pero no conocen nada, porque no hay objeto presente y porque, como no retienen especies impresas, no pueden producir especies expresas.

c) *El objeto de la sensación*

Estamos tan acostumbrados a operar con percepciones completas que nos puede resultar difícil referirnos a una sensación que sea sólo eso, sensación. Lo normal es que al mirar una piedra, un árbol o un animal, digamos que vemos una piedra, un árbol o un animal. Pero eso sólo es así hasta cierto punto. El objeto propio de la vista son los colores y, por ellos, las figuras o los contornos de las figuras. Como la piedra, el árbol y el animal no son colores, no se ven: se ven figuras de un determinado color. Y lo mismo cabría decir de los demás aspectos de lo físico o de las demás cualidades sensibles. Por eso se puede afirmar que las sensaciones captan cualidades sensibles o accidentes particulares de los cuerpos, pero no la naturaleza de éstos, o su esencia.

Pero además un receptor no capta cualquier tipo de cualidades sensibles, sino sólo aquel aspecto de lo físico para el cual el receptor en cuestión está «especializado», como ya se ha dicho. Y por otra parte, tampoco las sensaciones se dan aisladas, sino ensambladas con otras del mismo o de distinto tipo constituyendo lo que se denomina *percepción*, que es la actividad cognoscitiva que capta «las cosas», «las realidades», según se admite convencionalmente.

Como los colores, sonidos, etc., son colores y sonidos *de las cosas*, el problema de cómo conocemos las cosas o qué conocemos de ellas (y en último término, el problema de cómo son las cosas), queda remitido al problema de cómo los diversos aspectos de lo físico que pertenecen a una misma cosa física, y que se captan de distinta manera según la especialización de los receptores, se integran en una unidad perceptiva-cognoscitiva en correspondencia con la unidad física a la que pertenecen. Aquí aparecen implicadas dos cien-

cias: la física y la psicología, pero también en la implicación de éstas resulta afectada la metafísica. Alguna vez se ha dicho que las metafísicas mueren por sus físicas, en el sentido de que una alteración de la física a veces requiere la elaboración de una metafísica nueva. Pues bien, lo mismo se puede decir de la psicología.

1. La tesis aristotélica

Para clasificar los diversos aspectos de lo físico que los sentidos captan, Aristóteles estableció una división entre lo que llamó *sensibles propios* y *sensibles comunes*, que la psicología filosófica posterior recogió y glosó [41].

Según esta clasificación, es un *sensible propio* aquel aspecto de lo físico o aquella cualidad sensible que puede ser captada por un sentido y sólo por uno. Así el color es el *sensible propio* de la vista, y de ningún otro sentido más, el sonido lo es del oído, los sabores del gusto, etc. Mediante el sensible propio pueden captarse otras cualidades sensibles, como el tamaño, la figura, etc., pero estas cualidades sensibles pueden captarse por más de un sentido. Por eso Aristóteles, a este segundo tipo de cualidades sensibles que pueden ser captadas por más de un sentido, las llamó *sensibles comunes*. Como resultado de sus investigaciones, Aristóteles concluyó la existencia de cinco *sensibles comunes*: movimiento, reposo, número, figura y magnitud, y señaló que el movimiento, el reposo y el número son captados por todos los sentidos al captar su sensible propio correspondiente, y que, por otra parte, el tacto y la vista, al captar sus sensibles propios, captan todos los sensibles comunes.

Al conjunto de los sensibles propios y los sensibles comunes se denominó, en la tradición aristotélica medieval, tanto árabe como cristiana, *sensibles per se*, en contraposición a los *sensibles per accidens*, expresión con la que se denominaron las realidades que no son sentidas por sí mismas, sino, justamente, por sus *accidentes*, como la sustancia, la causa, y otras.

41. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 6: 418 a 7-19; TOMÁS DE AQUINO, *In II De Anima*, lect. 13, nn. 384-6.

2. La tesis empirista

Como puede advertirse, los llamados sensibles *per accidens* corresponden a realidades que no son propiamente sensibles, y los llamados sensibles *per se* corresponden a realidades que no existen *en sí,* sino *en otra* que existe *en sí* pero que no es sensible. Pues bien, este contraste es el que va a ser examinado y discutido a partir del siglo XVI, cuando se inicia la nueva física, y el que va a dar lugar a la nueva psicología y a la nueva metafísica.

En efecto, los empiristas ingleses (Berkeley, Locke, Hume) y los racionalistas continentales (Descartes, Malebranche, Leibniz) modifican considerablemente la interpretación del objeto del conocimiento tanto intelectual como sensible. Antes se ha dicho que el conocimiento era la posesión intencional de la misma forma, accidental o sustancial, que ocurre en la realidad. Ahora, se considera que lo intencional es el objeto o el término de la actividad cognoscitiva, que se llama impresión o idea, y que remite a lo real. El conocimiento sensible capta así impresiones sensibles, y el intelectual, ideas. Se supone que la impresión o la idea remiten a lo real, porque son su copia[42].

Se desarrolla así la idea, tan frecuente hoy, de que la visión, por ejemplo, implica la captación de «impresiones visuales». Estas impresiones son mentales en el sentido de que sólo existen en cuanto que las captamos. Cuando se lee este libro, se ven unas líneas de letras negras sobre fondo blanco, pero si se presiona el globo ocular, la imagen se altera y se duplica. Pero obviamente, eso no supone un cambio real en el libro, sino sólo en la impresión sensible que nosotros tenemos de él. De este modo parece que vemos a través de un intermediario, el dato sensorial —como lo denomina Russell— o la impresión sensible, que *representa* lo real. Un ejemplo puede ayudar. La idea es que nuestro ojo opera como una cámara de televisión, enviando señales a través del nervio óptico al cerebro. Y entonces las imágenes son producidas en una «pantalla mental de televisión» frente al «ojo de nuestra mente». De lo que somos inme-

42. No se trata aquí de considerar hasta qué punto realmente estos autores mantienen la tesis de los datos sensoriales, etc. Basta con señalar que éste es el modo en el que han sido interpretados habitualmente.

diatamente conscientes es de las imágenes internas en la pantalla mental y, normalmente, éstas representan las cosas en el mundo físico. Obviamente, esta teoría representacionista hace surgir inmediatamente el problema del escepticismo: ¿cómo sabemos que hay una realidad que se corresponde con nuestros datos sensoriales y nuestras ideas? [43].

Este cambio en psicología se articula o corresponde con un cambio en la ciencia física porque los empiristas ingleses denominan *cualidades primarias* a lo que antes se denominaba *sensibles comunes* y llaman *cualidades secundarias* a los *sensibles propios*. Este cambio de terminología revela también la prioridad que se concede a lo cuantitativo sobre lo cualitativo en la nueva física tal como había sido iniciada por Galileo.

En efecto, la novedad de la física moderna respecto de la aristotélica consiste en que se trata de una física matematizada, o sea, de un estudio de la naturaleza con base en los factores *movimiento, reposo, número, figura* y *magnitud* (los sensibles comunes). Los sensibles comunes son, pues, las *cualidades primarias* en las que hay que fundamentar el conocimiento verdaderamente objetivo, *científico*, mientras que las *cualidades secundarias* proporcionan un conocimiento subjetivo, es decir *no científico* [44], pues las cualidades secundarias, como ya se ha visto, tienen sólo existencia mental como parecen mostrar todos los ejemplos de las ilusiones ópticas y las alucinaciones. De este modo, la física se construye sólo con cualidades primarias.

La radicalización positivista de la nueva física llevó a considerar que la física era la única ciencia objetiva, que la psicología se ocupaba de cuestiones subjetivas y que la metafísica al no ocuparse de datos objetivos ni de datos subjetivos no se ocupaba de nada real y que, por tanto, no constituía ninguna ciencia. En esta tesitura, la metafísica hizo frente a su propia crisis (producida, en efecto, por la nueva física), acogió como tema propio la subjetividad para analizar en profundidad qué puede conocer el sujeto *objetivamente* y có-

43. Cfr. SMITH, P. y JONES. O. R., *The philosophy of mind. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 88.

44. Para una buena visión del cambio de perspectiva, cfr. GALILEO, G., *Il Saggiatore* en *Le opere di Galileo Galilei*, G, Barbèra editore, Florencia 1958, t. 6, pp. 197-372 y J. LOCKE, *Of human understanding*, libro II, caps. VIII y IX.

mo puede hacerlo, y se configuró teniendo como centro de gravedad la *Teoría del conocimiento,* es decir, la mayor parte de los temas que eran campo específico de lo que se llamaba *Psicología racional*[45].

En el siglo XX, las críticas a la tesis empirista y racionalista surgen desde una doble perspectiva: el análisis lingüístico y la fenomenología. Como el desconocimiento mutuo de ambas posturas es muy considerable, se expondrán separadamente.

3. La crítica analítica

Desde la perspectiva del análisis del lenguaje, la crítica a la teoría de los datos sensoriales o impresiones sensibles fue emprendida, entre otros autores, por G. Ryle[46]. Para él, nosotros sentimos las cosas sin los intermediarios postulados por el empirismo. Según Ryle, el error que soporta toda la teoría de los datos sensoriales es la asimilación del concepto de sensación al de observación[47]. Esta asimilación conduce al error categorial de situar la sensación en la misma categoría lógica que la observación, es decir, en la categoría de las actividades, cuando debería colocarse en la de los logros[48]. Desde este punto de vista, para ejemplificar la tesis de Ryle, cabe decir que mientras «mirar» o «escuchar» designan actividades, «ver» u «oír» designan logros, del mismo modo que el verbo «ganar» no designa una actividad sino un logro.

Por eso, cuando se dice que alguien ha visto algo, en su sentido dominante, se excluye el error, no porque ver sea una actividad infalible, como muchas veces se pretende, sino porque el verbo «ver» connota el éxito. El error no es posible en el ver, pero sí en el mirar. Del mismo modo, el verbo «curar» excluye el fracaso, pero no porque el médico sea infalible, sino porque sólo usamos el verbo «curar» cuando el tratamiento ha sido exitoso. Curar no es una acti-

45. Kant constituye un ejemplo paradigmático de esta actitud. Al respecto pueden verse las dos introducciones a la *Crítica de la razón pura.*

46. Cfr. *The concept of mind,* pp. 199-244 y *Sensation* en *The Collected Philosophical Papers,* vol. II, Hutchinson, Londres 1971, pp. 336-49. Una exposición crítica puede verse en LYONS, W., *G. Ryle. An introduction to his philosophy,* The Harvester Press, Sussex 1980, pp. 111-124.

47. Cfr., por ejemplo, *The concept of mind,* p. 213; pp. 222-34.

48. Cfr. *Id.,* p. 223.

diatamente conscientes es de las imágenes internas en la pantalla mental y, normalmente, éstas representan las cosas en el mundo físico. Obviamente, esta teoría representacionista hace surgir inmediatamente el problema del escepticismo: ¿cómo sabemos que hay una realidad que se corresponde con nuestros datos sensoriales y nuestras ideas? [43].

Este cambio en psicología se articula o corresponde con un cambio en la ciencia física porque los empiristas ingleses denominan *cualidades primarias* a lo que antes se denominaba *sensibles comunes* y llaman *cualidades secundarias* a los *sensibles propios*. Este cambio de terminología revela también la prioridad que se concede a lo cuantitativo sobre lo cualitativo en la nueva física tal como había sido iniciada por Galileo.

En efecto, la novedad de la física moderna respecto de la aristotélica consiste en que se trata de una física matematizada, o sea, de un estudio de la naturaleza con base en los factores *movimiento, reposo, número, figura* y *magnitud* (los sensibles comunes). Los sensibles comunes son, pues, las *cualidades primarias* en las que hay que fundamentar el conocimiento verdaderamente objetivo, *científico*, mientras que las *cualidades secundarias* proporcionan un conocimiento subjetivo, es decir *no científico* [44], pues las cualidades secundarias, como ya se ha visto, tienen sólo existencia mental como parecen mostrar todos los ejemplos de las ilusiones ópticas y las alucinaciones. De este modo, la física se construye sólo con cualidades primarias.

La radicalización positivista de la nueva física llevó a considerar que la física era la única ciencia objetiva, que la psicología se ocupaba de cuestiones subjetivas y que la metafísica al no ocuparse de datos objetivos ni de datos subjetivos no se ocupaba de nada real y que, por tanto, no constituía ninguna ciencia. En esta tesitura, la metafísica hizo frente a su propia crisis (producida, en efecto, por la nueva física), acogió como tema propio la subjetividad para analizar en profundidad qué puede conocer el sujeto *objetivamente* y có-

43. Cfr. SMITH, P. y JONES. O. R., *The philosophy of mind. An introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 88.

44. Para una buena visión del cambio de perspectiva, cfr. GALILEO, G., *Il Saggiatore* en *Le opere di Galileo Galilei*, G, Barbèra editore, Florencia 1958, t. 6, pp. 197-372 y J. LOCKE, *Of human understanding*, libro II, caps. VIII y IX.

mo puede hacerlo, y se configuró teniendo como centro de gravedad la *Teoría del conocimiento*, es decir, la mayor parte de los temas que eran campo específico de lo que se llamaba *Psicología racional*[45].

En el siglo XX, las críticas a la tesis empirista y racionalista surgen desde una doble perspectiva: el análisis lingüístico y la fenomenología. Como el desconocimiento mutuo de ambas posturas es muy considerable, se expondrán separadamente.

3. La crítica analítica

Desde la perspectiva del análisis del lenguaje, la crítica a la teoría de los datos sensoriales o impresiones sensibles fue emprendida, entre otros autores, por G. Ryle[46]. Para él, nosotros sentimos las cosas sin los intermediarios postulados por el empirismo. Según Ryle, el error que soporta toda la teoría de los datos sensoriales es la asimilación del concepto de sensación al de observación[47]. Esta asimilación conduce al error categorial de situar la sensación en la misma categoría lógica que la observación, es decir, en la categoría de las actividades, cuando debería colocarse en la de los logros[48]. Desde este punto de vista, para ejemplificar la tesis de Ryle, cabe decir que mientras «mirar» o «escuchar» designan actividades, «ver» u «oír» designan logros, del mismo modo que el verbo «ganar» no designa una actividad sino un logro.

Por eso, cuando se dice que alguien ha visto algo, en su sentido dominante, se excluye el error, no porque ver sea una actividad infalible, como muchas veces se pretende, sino porque el verbo «ver» connota el éxito. El error no es posible en el ver, pero sí en el mirar. Del mismo modo, el verbo «curar» excluye el fracaso, pero no porque el médico sea infalible, sino porque sólo usamos el verbo «curar» cuando el tratamiento ha sido exitoso. Curar no es una acti-

45. Kant constituye un ejemplo paradigmático de esta actitud. Al respecto pueden verse las dos introducciones a la *Crítica de la razón pura*.

46. Cfr. *The concept of mind*, pp. 199-244 y *Sensation* en *The Collected Philosophical Papers*, vol. II, Hutchinson, Londres 1971, pp. 336-49. Una exposición crítica puede verse en LYONS, W., *G. Ryle. An introduction to his philosophy*, The Harvester Press, Sussex 1980, pp. 111-124.

47. Cfr., por ejemplo, *The concept of mind*, p. 213; pp. 222-34.

48. Cfr. *Id.*, p. 223.

vidad, sino un resultado. Prescribir un tratamiento, que sí es una actividad, puede ser un rotundo fracaso[49]. Esta es la razón por la que cuando alguien pretende haber visto un ruiseñor y después es persuadido de que allí no había ningún ruiseñor, retira inmediatamente su pretensión[50]. Porque en el uso dominante de «ver» no se puede haber visto un ruiseñor, si no había ruiseñor. Para Ryle, el uso de «ver», «oír», etc. en las ilusiones sensoriales, alucinaciones, etc., es un uso derivado. En estos casos, «sentir» significa «sentir como si», como cuando, por ejemplo, alguien presa de la fiebre siente la cabeza caliente y los pies fríos. Pero este segundo sentido no es un componente del primero[51] como piensa erróneamente la teoría de los *sense-data*.

Ahora bien, Anscombe ha mostrado que tanto la tesis de los datos sensoriales como la crítica de Ryle son igualmente falsas, pues fracasan en la comprensión de la intencionalidad de la sensación[52]. Como ya se ha dicho, una característica de los verbos intencionales es que su objeto intencional puede no existir en la realidad. Como es claro, y la propia Anscombe señala, aquí «objeto» no tiene el sentido moderno de «cosa», como en «objetos perdidos», sino el sentido clásico de «objeto del deseo», «objeto del pensamiento» u «objeto de la adoración», y por tanto el objeto no es un tipo de ente, o «una entidad intencional»[53].

Pues bien, la teoría de los *sense-data* fracasa en la comprensión de la intencionalidad de la sensación porque malinterpreta los objetos intencionales al entenderlos como materiales, es decir los convierte en una «entidad intencional»[54]. Y en efecto, lo que hace la teoría de las impresiones sensoriales es postular un cierto tipo de realidad mental sobre el que recae la visión. Es decir, se interpreta «lo que yo veo» como si fuera una cosa u objeto en el sentido moderno. Para decirlo de otro modo, se *cosifica* el objeto intencional. El error que aquí se esconde puede verse con mayor claridad en el siguiente ejemplo. Es verdadera la afirmación gramatical de que el

49. Cfr. *Id.*, p. 238.
50. Cfr. *Id.*, pp. 238-9.
51. Cfr. *Id.*, p. 241.
52. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *The intentionality of sensation*, p. 11.
53. Cfr. *Id.*, pp. 3-4.
54. Cfr. *Id.*, p. 9, p. 11.

objeto intencional es lo que yo veo, como es verdadera la afirmación gramatical de que en la frase «Pedro regala un libro a María», lo que Pedro regala es un complemento directo. Pero inferir de la primera afirmación que veo la impresión sensorial es como inferir de la segunda que Pedro regala un complemento directo[55]. Como ya antes se ha dicho, la intencionalidad del conocer no es la intencionalidad de un término de la operación que es supuestamente una realidad mental intencional llamada «idea» o «impresión sensible», sino que la intencionalidad del conocimiento es la posesión intencional de la forma que ocurre con ser natural en la realidad.

La postura de Ryle también es errónea puesto que no admite la existencia de objetos puramente intencionales, o mantiene que ese uso es secundario y parasitario. Pero no es verdad que «cuando tengo catarro, oigo un zumbido en los oídos», sea un uso distinto y nuevo del verbo «oír»[56].

Para concluir este epígrafe, conviene reseñar la tesis funcionalista. El funcionalismo critica la tesis empirista señalando que si hay una dificultad en comprender qué es ver con los ojos de la cara un objeto físico, la misma dificultad aparece si se habla de la «visión» por parte de la conciencia o de la mente de un objeto interior llamado «impresión sensible»[57]. Los problemas no se resuelven en filosofía por cambiarlos de sitio. La propuesta funcionalista estriba en mantener que sentir o percibir es adquirir creencias sobre el mundo a través de los sentidos. Dicho de un modo más exacto, percibir es adquirir creencias, o propensiones a creer, sobre el mundo a través de órganos que son causalmente sensibles al medio[58]. Ahora bien,

55. Cfr. *Id.*, p. 13.

56. Cfr. *Id.*, pp. 11-2.

57. Cfr. SMITH, P. y JONES, O. R., *o. c.*, pp. 100-1. Esta observación había sido ya realizada por Wittgenstein y Ryle.

58. Cfr. *Id.*, pp. 104-9. La teoría de la percepción como adquisición de creencias fue introducida por D. M. ARMSTRONG, *A materialist theory of mind*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1968 y *Belief, truth and knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1973. La perspectiva funcionalista puede verse en autores como PUTNAM, H., *Mind, language and reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, que no es fisicalista, y DENNETT, D. C., *Content and Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1969; *Brainstorms*, Bradford Books, Montgomery, Vermont 1978; *Elbow Room*, Clarendon Press, Oxford 1984. Una crítica especialmente relevante del funcionalismo es la realizada por el propio PUTNAM, H., *Representation and reality*. The MIT Press, Cambridge Mass. 1989.

la tesis funcionalista suele ser criticada afirmando que en ella se pierde lo cualitativo de la experiencia sensorial[59]. Parece, en efecto, que en el ver rojo está envuelta una experiencia cualitativa irreductible a la adquisición de la creencia de que el objeto es rojo, aunque se diga que la creencia se obtiene a través de órganos que son causalmente sensibles al medio.

4. La crítica fenomenológica

Se ha dicho ya que la tesis empirista sobre el carácter mental y subjetivo de las cualidades secundarias o sensibles propios se articula con la aparición de la física moderna y que el surgimiento de una nueva psicología y de una nueva física pone en crisis a la metafísica clásica. La modernidad tiende a considerar que el saber versa sobre «lo objetivo», y a tener como paradigma la física.

Pero cuando el desarrollo del saber *objetivo* llegó a dar como resultado una marginación desconsiderada de la subjetividad y de la realidad, las críticas al objetivismo llegaron a poner de manifiesto las deficiencias del conocimiento objetivo y sus limitaciones. De todas esas críticas lo que aquí interesa más es la observación de que la *ciencia objetiva* es un saber desarraigado, que no incluye al sujeto ni lo tiene en cuenta y que, por eso mismo, no le suministra los conocimientos más importantes para su vida, a saber, los conocimientos más relevantes sobre sí mismo. En relación con ésta, se apunta también la observación de que la ciencia objetiva restringe desconsideradamente el campo de *lo real*, y opera con un concepto estrecho y, a veces arbitrario, de *realidad*. Y, como es obvio, esto también supone un nuevo replanteamiento de la metafísica y de la psicología, replanteamiento que está también en el nacimiento de lo que en el siglo XX se llama *Antropología filosófica*[60].

---

59. Cfr. por ejemplo JACKSON, F., *Perception*, Cambridge University Press, Cambridge 1977 y SHOEMAKER, S., *Functionalism and Qualia* y *Absent Qualia are impossible* en *Identity, Cause and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

60. A veces, se llama *subjetivismo* al imperio anárquico de la arbitrariedad de las personas singulares. Husserl, que quizá fue el primero que estudió el fenómeno de un modo detenido y sistemático, lo denominó *objetivismo* y lo describió como incapacidad de las leyes objetivas para hacerse cargo suficientemente de la verdad de la

Como puede advertirse, las cualidades primarias son aspectos de lo físico e, indiscerniblemente, de lo geométrico. Si se quieren encontrar los aspectos de lo físico específicamente físicos, hay que buscar en el ámbito de los sensibles propios, es decir, en el de las cualidades secundarias, y esto significa volver a analizar otra vez la sensación.

Pero ahora, el análisis de la sensación no es un análisis de «lo objetivo» ni de «lo subjetivo», sino del acto radical y originario en que ambos factores todavía no son discernibles y cada uno entra en la constitución del otro. Este planteamiento es el de la fenomenología, que es una de las vías por las que la metafísica intenta superar su propia crisis mediante el desarrollo de una *ontología fenomenológica,* es decir, mediante el desarrollo de una analítica existencial o análisis de la estructura del ser humano en su referencia al cosmos, como fundamento de lo que las cosas y el hombre son, y de lo que son en su aparecer, en su mutua referencia. Desde esta perspectiva, la fenomenología aparece como una vía abierta para una psicología y una metafísica nuevas que emergen en los comienzos del siglo XX en correlación con la crisis de la física mecanicista que acontecieron simultáneamente.

Si se pretende estudiar la realidad física y se toman como punto de referencia privilegiado las cualidades primarias, en la medida en que éstas son indiscerniblemente caracteres físicos y geométricos, la *realidad* física no será captada del mismo modo que si se toman como punto de referencia los caracteres específica y exclusivamente físicos, porque lo que es geométrico puede ser tanto real como irreal. Pues bien, los caracteres exclusivamente físicos y fundamentales de la *realidad* física, y también de la *ciencia* física que se inicia en la edad moderna, son las cualidades *secundarias* o *sensibles propios* del tacto: la fuerza gravitatoria, objeto de la mecánica, las diferencias térmicas, objeto de la termodinámica, etc.

---

naturaleza y de la vida humana en sus dimensiones reales. Dicho de otro modo, el presunto subjetivismo irracionalista no es más que la necesaria consecuencia del objetivismo cientificista, es decir, de la reducción de la razón a razón objetiva y científica.

La crítica más amplia al objetivismo se encuentra en HUSSERL, E., *Die Krisis der Europäische Wissenschaft* en *Gesammelte Werke,* M. Nijhoff, La Haya 1962, t. 6, §§ 1-7. En la misma línea fenomenológica se desarrollan también las críticas al objetivismo de M. Scheler, M. Heidegger y M. Merleau-Ponty.

La fuerza gravitatoria es vivida como *sensación* de *peso*, de *fuerza muscular*, de *equilibrio* y de *dirección;* las diferencias térmicas son vividas como *sensación* de *frío y calor;* la impenetrabilidad de la materia es vivida como lo *duro-blando* y como lo *sólido-fluido;* la ruptura de la materia es vivida como *dolor*, y de otros varios modos, y así sucesivamente con el resto de los caracteres específicamente físicos y también con los diversos aspectos de lo físico con caracteres geométricos y biológicos.

Pero en cuanto que la sensación es la realidad física vivida por un *cuerpo orgánico*, y que por tanto es también una realidad física en un medio físico, la gravedad vivida como peso y fuerza muscular funda las categorías de *arriba* y *abajo*, *delante-detrás*, *izquierda-derecha*, *cerca-lejos;* y otras formas de energía y otros estados de la materia vividas como sensaciones fundan las categorías de *duro-blando-fluido*, *frío-caliente*, *suave-áspero*, *liso-afilado-cortante*, etc., que son las categorías básicas del mundo vital, es decir, los modos de ser o los conceptos en función de los cuales se ordenan las realidades del cosmos en tanto que vividas por el hombre, es decir, en tanto que realidades que forman parte de lo agible, de lo factible, o bien que están allende la acción humana. Desde este punto de vista el hombre es el centro del universo y el universo entero tiene su sentido precisamente en el vivir del hombre.

Por supuesto, *arriba-abajo*, *izquierda-derecha*, etc., son nociones que carecen de sentido desde el punto de vista de la *ciencia objetiva*, porque no son *nociones objetivas* en este sentido; son categorías antropológico-existenciales, es decir, nociones cuyo sentido *real* emerge en un mundo vital, o sea, en el mundo vivido por un viviente orgánico como es el hombre, o, dicho de otra manera, son nociones cuyo sentido *real* está fundado en la intencionalidad del cuerpo.

d) *El sujeto y la naturaleza de la sensación*

La consideración del objeto de la sensación predetermina la cuestión de su sujeto y naturaleza. Si, en oposición a una postura materialista que reduce la sensación a un proceso fisiológico, se mantiene que el objeto de la sensación, lo estrictamente sentido y no inferido en la sensación, es una impresión sensorial, que es un cierto

tipo de imagen sensible de la cosa, cuya realidad es «psíquica», entonces el sujeto de la sensación es «la mente», «la conciencia», o «el alma». Y la sensación es considerada como un «acto psíquico», «un acto de la conciencia», o una operación del alma. Es también obvio que esta tesis sobre el sujeto y la naturaleza de la sensación es tributaria de la consideración dualista del hombre y la vida humana.

Esta tesis dualista es característica de Platón y el platonismo, del cartesianismo y del empirismo (veáse, por ejemplo, Berkeley). Obviamente, la tesis dualista no niega que las sensaciones como actos psíquicos estén relacionadas con determinados procesos fisiológicos en los órganos sensoriales corporales. Simplemente, le basta con afirmar que el acto psíquico de la sensación es un acto distinto, causalmente conectado con los procesos fisiológicos. De este modo, la sensación implica dos fenómenos: un proceso fisiológico orgánico y un acto «psíquico» conectado causalmente con él.

Frente a esta tesis, Aristóteles y Tomás de Aquino[61] mantienen que el sujeto de la sensación no es el alma, sino el hombre[62]. El alma realiza operaciones a través de los órganos corporales, como la visión por el ojo, y la audición por el oído. Nótese que aquí no se dice sólo que el alma no puede sentir sin el cuerpo, sino que siente *a través* del cuerpo. No se trata por tanto, como el dualismo mantiene, de que la sensación sea «un acto psíquico» causalmente conectado con un evento fisiológico, se trata de que el alma siente *a través de* los órganos corporales, y por tanto la sensación no consta de dos eventos, uno fisiológico y otro psíquico, sino sólo de uno. Por tanto, aunque el alma es el principio de las sensaciones, como lo es de todas las operaciones humanas incluida la digestión, el sujeto de la sensación es el hombre, no su alma. Consiguientemente, el alma separada está privada de las sensaciones[63].

La postura de Aristóteles y Sto. Tomás debe responder satisfactoriamente a una posible objeción. ¿No cabe pensar que es lógica-

61. Cfr. por ejemplo, *S. Th.*, I, q. 77, a. 5 y q. 75, a. 3.

62. Tomás de Aquino mantiene que el sujeto de la sensación es el «compuesto» de alma y cuerpo. Pero ya se ha dicho antes que esta terminología es malcomprendida con facilidad. Por ello, es mejor hablar del hombre, que es un organismo humano vivo, que de «conjunto» o «compuesto».

63. Cfr. *S. Th.*, I, q. 77, a. 8.

mente posible que un espíritu puro tuviera experiencias sensibles? Centrando la cuestión en la experiencia sensorial cualitativa, ¿no podría yo experimentar la cualidad sensorial rojo, aunque no tuviera ojos ni cuerpo? ¿No puede ocurrir que un espíritu tenga la misma experiencia psicológica que yo tengo cuando veo algo rojo?

Como ha mostrado Geach sirviéndose de la crítica wittgensteniana al lenguaje privado, no podemos predicar conceptos como la visión de un espíritu puro. El problema es si una experiencia privada como la supuesta en el párrafo anterior y como la supuesta por la tesis dualista de las impresiones sensibles, puede dar sentido a un verbo psicológico como ver. ¿El sentido del verbo «ver» no viene determinado por lo que yo experimento cuando veo? Esta pregunta es paralela a esta otra: ¿el sentido de «dolor» viene determinado por lo que yo experimento cuando me duele algo? Obviamente, la respuesta es negativa porque según ya señaló S. Agustín, en ese caso me debería doler usar la palabra dolor, y entonces habría una cierta resistencia a usarla[64].

No se trata de negar la existencia de experiencias privadas que puedan ser la *referencia* de los verbos psicológicos, pero sí de percatarse de que tales experiencias no determinan su *sentido*[65]. Determinar el sentido de las palabras no puede identificarse con ninguna experiencia privada que acompañe al uso de esa expresión. El sentido es público[66]. Nosotros damos sentido a las palabras, sean psicológicas o no, usándolas de un modo inteligente. Ello implica que conceptos como «ver», «oír» etc. son usados en conexión con otros conceptos que se relacionan, por ejemplo, con las características físicas

64. Cfr. GEACH, P. T., *Immortality* en *God and the soul*, pp. 18-22 y *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1957, pp. 112-7.

65. Cfr. GEACH, P. T., *Mental Acts*, pp. 3-4. La distinción entre sentido y referencia está tomada de Frege.

66. Esta es sin duda la conclusión más importante del argumento en contra del lenguaje privado en Wittgenstein. Sobre este tema, de entre la bibliografía en castellano, puede verse GARCÍA SUAREZ, A., *La lógica de la experiencia*, Tecnos, Madrid 1976; VILLANUEVA, E., *El argumento del lenguaje privado*, UNAM, México 1979. Y los capítulos correspondientes de los libros de KENNY, A., *Wittgenstein*, Revista de Occidente, Madrid 1974, LÓPEZ DE SANTAMARIA, P., *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Herder, Barcelona 1986 y ARREGUI, J. V., *Acción y sentido en Wittgenstein*, ya citado. Quizá la monografía reciente más importante sea la de KRIPKE, S., *Wittgenstein on rules and private language*, Blackwell, Oxford 1982.

de lo visto o lo oído y con la conducta de quienes ven u oyen. No se trata de defender una postura behaviorista porque no se está diciendo que los verbos psicológicos signifiquen una forma de conducta, una disposición o resultado de la conducta, sino de afirmar que los verbos psicológicos no pueden ser usados más que en conexión con otros verbos no psicológicos. Por ello, no podemos predicar el ver o el oír de las almas separadas o de los espíritus puros, porque en este caso todos esos lazos están rotos, y por tanto, el uso del verbo «ver» colapsa[67].

Quizá un ejemplo pueda clarificar la cuestión. ¿Cómo sabemos que ve una rana? ¿Tenemos algún tipo de acceso a las experiencias mentales privadas de la rana? De hecho, el dualismo tiende a negar el sentido genuino de los verbos psicológicos aplicados a los animales, reduciendo erróneamente la vida animal a categorías mecánicas. Sabemos que una rana ve, y una piedra no, porque una rana es capaz de apresar una mosca cuando pasa ante sus ojos, y una piedra no. Es decir, tenemos criterios conductuales para predicar la vista de las ranas, pero no los tenemos para predicarla de las piedras. Por eso, cuando las niñas predican la visión de su muñeca preferida, predican también todas las formas de conducta que habitualmente se entrelazan con la visión.

Por tanto, y como conclusión, la sensación no puede ser entendida como un evento mental causalmente relacionado con un proceso fisiológico. El dualismo es falso. Ahora bien, eso no significa que Aristóteles y Sto. Tomás mantengan un materialismo. La sensación no es la captación por parte del alma de una imagen sensible pero tampoco es un proceso de estimulación física de un órgano porque la posesión material de una forma no es cognoscitiva. La sensación es la posesión intencional de las formas cuya ocurrencia natural constituye los accidentes reales de los seres físicos.

5. *Los sentidos en la vida humana*

Una vez visto el tema de la sensación desde un punto de vista fundamentalmente objetivo-metafísico, puede tener interés describir

67. Cfr. GEACH, P. T., *Immortality*, p. 21

cada uno de los sentidos resaltando su papel en la vida humana. La Antropología filosófica ha de acoger también la experiencia humana, que no es reductible a metafísica porque depende de factores contingentes. Se trata de acoger ahora lo que Julián Marías ha llamado la estructura empírica de la vida humana[68].

Desde Aristóteles se acepta comúnmente que el tacto es el fundamento de todos los sentidos. Y como afirma Tomás de Aquino, el hombre es el animal dotado de un mejor sentido del tacto[69]. Todos los demás sentidos pueden faltar en un viviente, pero no la sensibilidad táctil[70], y por otra parte, en todos los demás sentidos hay una sensibilidad táctil además de la suya específica. En un sentido más amplio todavía, la sensibilidad táctil es el modo en que la unidad psico-somática está inmediatamente dada para el sí mismo del viviente, y este estar inmediatamente dado para sí mismo es lo que expresa la noción de *Befindlichkeit,* de «encontrarse existiendo», tal como la analiza M. Heidegger[71].

Dicho en términos de lenguaje ordinario, el «encontrarse existiendo» tiene como contenido eso que por lo general se responde a un médico cuando formula a alguien la pregunta: «y usted ¿cómo se encuentra?». La respuesta a esa pregunta es precisamente el modo en que uno se siente en su propio cuerpo o como siente uno su propio cuerpo, y eso es sensibilidad táctil.

Pero esa unidad psicosomática es vivida en la interioridad subjetiva (en su forma más elemental que es el tacto) justamente como armonía o disarmonía entre organismo y cosmos, en función de las cualidades secundarias del tacto y en función de las cualidades primarias *movimiento, reposo* y *número,* cuya integración con las anteriores da lugar a lo que se llama ritmo. En efecto, aunque la noción de ritmo se refiere generalmente en el lenguaje ordinario a la sensibilidad cinestésica y a la acústica (a la danza y a la música), el ritmo es el modo en que está pautada la dinámica del cosmos, es decir, el movimiento y el reposo de las realidades físicas, y también de los organismos vivientes, de tal manera que los *cosmorritmos* y los *bio-*

68. Cfr. MARIAS, J., *Antropología metafísica,* pp 71-8.
69. *S. Th.,* I, q. 76, a. 5.
70. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 3: 414 b 4-17.
71. Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit,* § 29.

rritmos se articulan entre sí según una complejísima, y al parecer maravillosa, sincronización de los tiempos físicos y biológicos cuyo resultado en la sensibilidad táctil es «encontrarse en plena *forma*» o «encontrarse en muy baja *forma*»[72].

De este modo, la tesis de que el cuerpo es la mediación adecuada entre el universo físico y la conciencia resulta más ajustada y precisa en los siguientes términos: el tacto es el modo en que la totalidad del cosmos físico resulta inmediatamente dado para la conciencia humana, y por eso el tacto es el fundamento de todos los sentidos.

Pero además, en cuanto que los sentidos son el principio de todo conocimiento, el tacto aparece también como criterio de *realidad* y como criterio de *verdad*, y así consta en el lenguaje ordinario. En griego la noción de «verdad» se expresa con un término que es una metáfora visual, «alétheia», que quiere decir «desvelación», algo que queda a la vista porque se le ha quitado el velo que lo ocultaba; pero, por ejemplo, en hebreo la noción de verdad se expresa con un término que es una metáfora táctil: «emet», que quiere decir «piedra» y también «lo firme», «lo inconmovible». Y en castellano se utilizan ambos tipos de sensibilidad —y más fundamentalmente la táctil— como criterio último de realidad y verdad: podemos estar seguros de que algo es *real*, es *verdad*, si *se ve y se toca*, especialmente si *se toca*.

Pero si el tacto es el modo en que el cosmos y el propio cuerpo están inmediatamente dados a la subjetividad, es también el modo en que una subjetividad está inmediatamente dada a otra. Los organismos vivos pueden *chocar* igual que los cuerpos inertes, pero cuando no se trata de un choque ciego, sino de un *contacto* vivo, el tacto es *golpe*, *caricia*, etc. y, en general, *comunicación*.

Si ahora se recupera en esta perspectiva lo que en capítulos anteriores se dijo sobre el sexo desde el punto de vista de la interioridad objetiva y desde el de la exterioridad objetiva, puede captarse mejor el significado del placer sexual en cuanto que sensibilidad fundamentalmente táctil. El tacto es aquí la mediación adecuada entre

72. Sobre la complejidad y sincronización de los biorritmos y su captación inmediata por la sensibilidad táctil cfr. SOLLBERGER, A., *Investigación biológica de los ritmos* en GADAMER, H. G. y VOGLER, P., *Nueva Antropología*, vol II, pp. 103-45.

dos subjetividades de tal manera que la diferencia de los dos cuerpos funda aquí, mediante el tacto, la unidad de una sola sensación, de manera que se puede experimentar la unidad o la «fusión» de dos subjetividades[73].

Pero además, durante la gestación y la lactancia, y, posteriormente, en las primeras fases del aprendizaje infantil, el tacto es la primera (y al principio, la única) forma de comunicación con otros sujetos vivos, y la primera forma de conocimiento de los sujetos vivos y de las realidades inertes del cosmos: para el recién nacido el mundo es lo tangible, y mediante lo tangible capta lo acogedor y lo hostil, lo cálido y lo desapacible, etc., todo un universo de significaciones que pertenece al campo de la psicología evolutiva, la epistemología genética, etc.

Que el tacto sea el más «inmediato» de los sentidos no quiere decir que sea el más «reflexivo», sino más bien todo lo contrario: es el que menos sabe de sí sin su opuesto, sin su objeto, y por eso es en el que más patente resulta la indigencia del viviente sin su otro.

El grado de inmediación o de «reflexividad» es uno de los factores que pueden tomarse como punto de referencia para la jerarquización de los sentidos. Según esa jerarquía, los sentidos se escalonan por el siguiente orden: tacto, gusto, olfato, oído y vista, según capten de menor a mayor distancia (según triunfen más o menos sobre el espacio), según capten mayor o menor cantidad de información heterogénea, y según su mayor o menor «reflexividad».

El gusto es el segundo sentido fundamental desde el punto de vista de las funciones vegetativas básicas. En cuanto que éstas son la nutrición y la reproducción, el gusto y el tacto son su mediación cognoscitiva elemental, y el modo en que ambas están inmediatamente dadas a la interioridad subjetiva.

---

73. Naturalmente la unión sexual puede ser también abusiva, despótica, violenta, etc. pero precisamente eso no podría vivirse como la mayor injuria si la unión sexual no fuera *de suyo* la más íntima comunicación entre los seres humanos, hasta el extremo de que según el *Génesis*, la dicotomía sexual es semejanza e imagen de Dios, es decir, de la comunicación intratrinitaria. Sobre la sexualidad como comunicación y donación cfr. RUIZ RETEGUI, A., *La sexualidad humana* en LÓPEZ MORATALLA, N. y otros, *Deontología biológica*, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 265-80; Id, *Sobre el sentido de la sexualidad* en «Anthropotés» 4 (1988), pp. 227-60 y JUAN PABLO II, *L'amore umano nel piano divino*, Libreria editrice Vaticana, Roma 1980.

Desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, el sentido del gusto puede aparecer como un lujo innecesario, puesto que bastaría el tacto para el correcto desenvolvimiento de las funciones nutritivas. Pero desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, el gusto aparece como un universo nuevo de significaciones: las cosas *saben*, tienen sabor, y en cuanto que tienen sabor se dice que *gustan* o que *no gustan*. En castellano —y en otras lenguas— los términos *gusto* y *gustar*, con el que se designa un sentido específico y su acción, se utiliza también para designar la relación positiva de armonía en todos los demás sentidos y de la subjetividad con los diversos aspectos de lo real y en general con la realidad toda: lo que se toca, huele, oye y ve, *gusta*. Como el gusto es a la vez *tacto* de lo exterior y recogimiento en lo interior de lo que las cosas son, de su sabor, en el gusto hay un tocar en el que emerge inmediatamente un *sabor*, y eso es lo que se puede entender en general por *gusto:* un *contacto* entre la subjetividad y lo real en el que emerge para la interioridad subjetiva un saber inmediato sobre la congruencia (armonía o disarmonía) entre subjetividad y realidad. Como el sabor es inmediato, o sea, no hay distancia entre sujeto y objeto, «lo que gusta no es discutible», según rezaba la fórmula medieval: los sujetos pueden discutir sobre un «objeto» que está a distancia y enfrente de todos y cada uno por igual, de manera que el ser de los sujetos no entra en juego en la discusión, pero no se puede discutir sobre el ser o sobre la existencia de una subjetividad en cuanto que dada para ella misma.

Con referencia a la escala zoológica la mayor amplitud cognoscitiva del sentido del olfato sobre el del tacto y el gusto se pone de manifiesto no sólo en la «cantidad» y la diversidad de modalizaciones del espacio que capta (cerca-lejos, rápido-lento, etc.), sino también en el hecho de que el olfato asume en un segundo nivel cognoscitivo las funciones del tacto y del gusto en cuanto que median las dos funciones vegetativas básicas de reproducción y nutrición. En efecto, el olfato desempeña en la escala zoológica las funciones cognoscitivas claves tanto en orden al apareamiento como en orden a la identificación y búsqueda de alimentos, es decir, inicialmente es el sentido que asume la totalidad de las funciones cognoscitivas puras (que son puramente cognoscitivas), y por eso en función del olfato se inicia el desarrollo del sistema nervioso complejo, es decir, el cerebro. El cerebro es inicialmente el bulbo olfatorio, y en los

animales superiores, aquellos cuyo cerebro tiene un neocortex más extenso, el bulbo olfatorio permanece en el conjunto de lo que se denomina *cerebro antiguo*.

En la especie humana, el olfato sigue desempeñando funciones para las actividades nutritiva y reproductiva. Pero en la especie humana, el gusto y el olfato constituyen universos de significaciones más allá de su función estrictamente biológica.

Desde el punto de vista de la constitución de un mundo vital, el problema de la objetividad del conocimiento sensible, que tanto preocupó en los comienzos de la edad moderna a empiristas y racionalistas, pierde casi toda su virulencia. Si se contempla el mundo desde un punto de vista «objetivo», es decir, al margen de la acción vital, las ilusiones sensibles pueden llevar a la persuasión de que los sentidos no son fiables y de que, en general, engañan. Pero es poco probable que se saque esta impresión si se contempla el mundo desde el punto de vista de la acción vital.

No es éste el momento de analizar cómo se articulan el mundo de la vida y el mundo de la ciencia. Por ahora basta con lo dicho para señalar que todo conocimiento comienza con la *experiencia*, es decir, con los sentidos, porque los sentidos son *criterio de realidad*, y si el conocimiento es conocimiento de la realidad ha de empezar por ahí, aunque luego en elaboraciones ulteriores llegue a una pluralidad de modalidades: conocimiento científico, artístico, metafísico, puramente formal, etc.

Los sentidos que tradicionalmente suelen considerarse como «superiores» son el oído y la vista. Son los que actúan a más distancia y no se trata de sentidos químicos: la información que captan es recibida a través de un determinado tipo de ondas sonoras y luminosas, es decir, un espectro de ondas que es más o menos amplio según la distancia entre los umbrales mínimo y máximo de los receptores correspondientes.

Pero el medio ondulatorio presenta unas características físicas que llegan a acercarse mucho a las de lo psíquico. Las ondas son el medio de transporte más rápido y universal en el mundo físico: no hay, en principio, información ni formas de energía que no puedan ser transportadas por ondas. En el caso de la luz, además, la velocidad de las ondas es tal, y la capacidad de incidencia simultánea de ondas provenientes de ámbitos muy heterogéneos y lejanos entre sí

en un solo punto o en un círculo muy pequeño, como es, por ejemplo, la retina de un ojo, es tal, que hace posible la simultaneidad espacio-temporal de lo que está muy distendido en el espacio y en el tiempo. Y si la inclusión simultánea de lo que está muy distendido espacio-temporalmente es la característica de lo espiritual frente a lo material, entonces la luz es la realidad física que más se parece al espíritu, y, por tanto, la que mejor media entre ambos. Por eso la luz es utilizada tan frecuentemente para expresar metafóricamente fenómenos cognoscitivo-intelectuales, místicos y religiosos en general[74].

Ver quiere decir tener en presencia simultánea, en un solo acto cognoscitivo, un espacio tan distendido como puede ser, por ejemplo, la Vía Láctea o ámbitos aún mayores del universo. Pero eso es posible precisamente porque la luz puede reunir toda esa dispersión *a la vez* en un solo punto *inespacial* o de tan reducido espacio como el círculo de la retina.

Por su parte, el oído es el sentido puramente temporal: capta lo distendido en el tiempo y lo retiene en su haber pasado: eso es oír un sonido, una serie de ellos o una melodía. Pues bien, desde este punto de vista puede decirse que ver y oír son la reflexión del espacio y el tiempo físicos sobre sí mismos, y que en el ver y el oír el espacio y el tiempo físicos alcanzan su primera forma de simultaneidad, de unidad, en el plano psíquico, de la actividad vital. No es que los sentidos anteriores no se capten o no se vivan en el espacio y el tiempo; ya se ha dicho que sí, pero como no lo viven *mediante la luz y el sonido,* todavía no lo captan en su totalidad y simultaneidad.

Desde el punto de vista del mayor alcance y discriminación cognoscitiva, puede decirse, pues, que el oído y la vista son los sentidos superiores. Pero también se puede decir desde el punto de vista de la «reflexividad» o, si se quiere, de la «espiritualidad».

En primer lugar, también el oído y la vista poseen sensibilidad táctil, que se pone de manifiesto cuando la intensidad del estímulo es tal que *lastima* la vista o el oído. El ser lastimados es precisamen-

74. Cfr. ELIADE, M., *Experiencia de la luz mística* en *Mefistófeles y el andrógino,* Labor, Barcelona 1984.

te la sensibilidad táctil del órgano en cuestión. Pero hay además un modo en que el ver y el oír están dados para sí mismos al margen de sus objetos de una manera que no ocurre en los demás sentidos. El acto de ver está dado para sí mismo al margen de su objeto en la *oscuridad*, y el de oír en el *silencio*. Si oscuridad y silencio se diferencian de ceguera y sordera, entonces lo que en la oscuridad y en el silencio se percibe es el acto de ver y de oír sin su objeto, lo que en comparación con el tacto, es una cierta «reflexión». Así pues, en la oscuridad y en el silencio la sensibilidad externa se capta a sí misma como *actividad*, es decir, como acto del cognoscente sin conocido en acto.

Pero el grado de reflexión del oído y la vista no es tan grande como para que puedan reproducir su objeto en el vacío. En tal caso, la sensibilidad externa tendría ya el mismo grado de reflexividad y, consiguientemente, de fecundidad, que tiene, por ejemplo, la imaginación, y su grado de autonomía respecto de la realidad externa sería tan alto como el de la imaginación misma, pero precisamente por eso en tal caso los sentidos no serían *criterio de realidad y de verdad*, como no lo es la imaginación.

Los sentidos externos carecen de especies expresas porque no pueden retener las impresiones: no pueden funcionar al margen de la realidad física y precisamente por eso son *criterio de realidad*. La imaginación, la memoria, el intelecto, etc. sí pueden funcionar al margen de la realidad o, mejor dicho, con cierta independencia de ella, y por eso pueden transformarla: pueden retener todas las impresiones y por eso pueden expresarlas de muy diversas maneras no dadas: por eso son principio de *arte*, de *ciencia*, etc.

Antes, al comenzar el análisis de la sensación, se dijo que propiamente no se ven piedras o árboles, «cosas en sí», sino colores, y que no se oyen «cosas», sino sonidos. Pero, al igual que ocurre con las cualidades secundarias del tacto, con los sabores, los aromas y los perfumes, los colores y los sonidos no son *meros* colores y sonidos, sino que constituyen universos de significados que permiten vivir en la interioridad subjetiva el cosmos entero.

Ya se ha dicho anteriormente que la vista, al captar sus sensibles propios, capta también todas las cualidades primarias, y que el oído está estrechamente vinculado al tacto mediante el *ritmo*, el *equilibrio* y la *armonía*; y a su vez vista y oído tienen un fundamen-

to táctil en virtud del cual sus sensibles propios tienen una cierta tonalidad afectiva. Así, el conjunto de esos diversos aspectos que tienen los sonidos y los colores, la totalidad de lo real físico, del cosmos, es dada a la intimidad subjetiva de forma que *gusta* más o menos, de forma que resulta más o menos agradable o desagradable en tanto que real.

Así, los colores y los sonidos no son *meros* colores, porque a cada persona hay unos colores que le gustan más que otros. Por regla general, los individuos no saben dar razón de por qué unos colores o sonidos les gustan más que otros, porque generalmente es difícil expresar, decir lo que *significan,* o sea, traducir en expresiones conceptuales o en descripciones imaginativas lo que hacen vivir a la sensibilidad. Pero los artistas frecuentemente lo hacen[75].

Si se tiene en cuenta la multitud de combinaciones posibles a que dan lugar la totalidad de cualidades primarias y secundarias, resulta posible hacerse una idea de la infinitud de universos significativos posibles que pueden lograrse con la cantidad casi infinita de *elementos* con que trabajan el arte, la técnica, la ciencia y la filosofía.

75. Para un análisis del significado de los colores y los sonidos puros, cfr. KANDINSKY, V., *De lo espiritual en el arte,* Barral, Barcelona 1986, y para un análisis análogo sobre las configuraciones de líneas y figuras geométricas elementales, cfr. *Id., Punto y línea sobre el plano,* Barral, Barcelona 1986. Por supuesto, las tesis de Kandinsky a este respecto no son indiscutibles, ni universalmente aceptadas, pero constituyen una buena introducción al estudio del significado de las sensaciones.

CAPITULO V

EL PROCESO PERCEPTIVO. EXPERIENCIA VITAL E IDENTIDAD SUBJETIVA

1. *La sensibilidad interna*

Como ya se ha visto, el último criterio discriminativo para determinar el número y la naturaleza de las facultades es la reducción de la mayor cantidad posible de actos al menor número posible de principios operativos, de manera que cuantos actos no puedan ser reducidos a un mismo principio determinarán la realidad de las distintas facultades.

La vida de los animales superiores implica que se da en ellos no sólo la captación de la realidad presente, sino también la de *lo ausente*, porque como la acción y el desplazamiento del animal tienen como punto de partida la percepción de una realidad, el animal no podría realizar movimientos de búsqueda, cuyo objeto es precisamente una realidad *ausente*. Por lo tanto, en los animales que realizan movimientos de búsqueda, además de los exteroceptores (sentidos externos), que captan lo presente cuando está presente, tiene que haber otro sentido que lo retenga y conserve de manera que, cuando no está presente, lo pueda re-presentar y, por tanto, iniciar su búsqueda.

Las realidades captadas por los exteroceptores y en relación con las cuales el animal se mueve, le producen deleite o repulsión. Esto se da en todos los animales —en diverso grado según su dotación o equipamiento sensitivo—, pero en los animales superiores en los que se dan comportamientos de búsqueda y de huida, tiene que darse también la captación de otros valores además del agrado y del desagrado sensibles, como son la utilidad, el peligro, etc., que no son valiosos para un sentido u otro, sino para la vida animal en su integridad. Así, por ejemplo, la oveja no huye del lobo porque le

resulte repulsiva su figura y color, porque le resulte «estéticamente» desagradable, sino porque es una amenaza para su supervivencia, o sea, un enemigo para su especie o para su naturaleza. De modo similar, el pájaro no recoge ramas, pajas, etc., porque le produzca un placer a los sentidos, sino porque le son útiles para construir el nido. Ahora bien, como el peligro, la amenaza y la utilidad no son cualidades sensibles (ni primarias ni secundarias, o sea, ni sensibles comunes ni propios) no pueden constituir el objeto de los actos de ningún sentido externo, pero como son captados por el animal, tienen que serlo mediante actos que corran por cuenta de otra facultad.

Así pues, las *cualidades sensibles son captadas por los sentidos externos* y por el así llamado *sentido común* (en el que se unifican los sentidos externos), y *son retenidas* y *conservadas* por la *imaginación* o *fantasía*, que es como un archivo de las cualidades sensibles captadas por los sentidos externos.

Por otra parte, las *cualidades* no *sensibles*, se captan mediante actos valorativos o de estimación, que corren por cuenta de la *estimativa*, y *son retenidas* y *conservadas* por la *memoria*, que es como un archivo de las valoraciones (utilidad, amenaza, peligro, etc.) realizadas por la estimativa. De esta manera la estimativa es el sentido intencional del futuro (busca o rehúye *ahora* lo que *será* útil o nocivo *después*) y la memoria el sentido intencional del pasado (el pasado es pasado *del* viviente y no de la realidad exterior, o de ésta en cuanto que fue valorada o vivida por él).

El conjunto «sentidos externos-sentido común-imaginación» es afectado por las cualidades sensibles del mismo modo en el caso del hombre que en el de los demás animales superiores. Por lo que se refiere al binomio estimativa-memoria, la diferencia entre el hombre y los animales superiores es, en cambio, muy notable: se trata de la diferencia entre la intimidad subjetiva de uno y de los otros, entre la capacidad valorativa o de aprendizaje y de experiencia de uno y otros, y entre la capacidad de posesión de la vida ya vivida (pasado) de uno y otros.

La valoración y la experiencia animal tiene carácter instintivo; se trata, como ya se ha dicho, de una «inteligencia inconsciente», que tiene máximamente el carácter de intencionalidad directa (conocimiento de la realidad externa como fin de la propia actividad vital)

y mínimamente el carácter de la intencionalidad refleja (conocimiento de los propios actos y de sí mismo, capacidad de proponerse un número indeterminado de fines y de utilizar la realidad externa *como medio* para tales fines).

La valoración y la experiencia humana tiene, por eso, el carácter de una «inteligencia práctica reflexiva», por lo cual, para diferenciarla de la animal, la tradición aristotélica la llamó en vez de estimativa, *cogitativa* o *razón particular*. Estos términos fueron acuñados así, con esa resonancia intelectiva (*cogitatio, ratio*), para poner de manifiesto la estrecha vinculación de esta facultad de la sensibilidad interna con la inteligencia humana. La diferencia entre *cogitativa* e *intelecto* viene marcada por la insistencia en que la primera es una facultad orgánica y cerebralmente localizable.

Por lo que se refiere a la memoria, la capacidad de posesión de la vida ya vivida (de la vida *pasada*), en los animales superiores se ejerce de modo espontáneo y súbito, y en el hombre además se ejerce también en la forma de búsqueda reflexiva y deliberada del propio pasado. Para designar esta función específica de la memoria humana la tradición aristotélica empleó el término *reminiscencia*.

De esta manera, la sensibilidad interna queda desglosada en cuatro facultades: *sentido común, imaginación estimativa o cogitativa y memoria*[1].

Según esta forma de considerar la sensibilidad interna, queda puesto de relieve el modo en que los grados de vida son grados de intimidad, y el modo en que los grados de intimidad son grados de integración de los diversos sentidos del tiempo, es decir, grados de superación del tiempo o modos de trascenderlo, que son modos de trascender o superar la distensión o dispersión inherente a la materialidad, y que son modos de autoposeerse.

En los vivientes *corpóreos*, el mayor grado de plenitud vital implica mayor cantidad de órganos y facultades: ahora, al señalar cuántas y cuáles son las potencias requeridas para una vida animal perfecta (que se acerque lo más posible a una vida espiritual mínima), queda también puesto de relieve la progresión de menor a mayor complejidad de los organismos vivientes.

1. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 78, a 4.

De esta estructuración de la sensibilidad interna en facultades, realizada por la psicología filosófica clásica, las psicologías filosóficas y científicas contemporáneas conservan dos, la imaginación y la memoria, cuyos estudios profundizan y desarrollan en diversas direcciones. El *sentido común* y la *estimativa o cogitativa* en cuanto términos que designan facultades, empiezan a caer en desuso ya al comienzo de la filosofía moderna (siglo XVII). Como es lógico, las funciones asignadas a estas facultades sí se siguen estudiando. En términos generales, todo lo que en la psicología clásica se estudia bajo el título de «sensibilidad interna», es considerado por la psicología contemporánea bajo el título de «la percepción». En concreto, lo denominado actualmente «organización primaria de la percepción» se corresponde en cierto modo con las funciones del sentido común y la imaginación de la antigua psicología de las facultades, y lo que se estudia en la psicología contemporánea como «organización secundaria de la percepción» se corresponde con las funciones de la cogitativa y la memoria.

2. *La síntesis sensorial*

Antes se estudiaron las sensaciones como si fueran inconexas, pues cada una procede de un sentido externo distinto, pero la pluralidad de sensaciones se unifica formando lo que se denomina *percepción*. Como la percepción no puede realizarla ninguno de los sentidos externos, tiene que existir un sentido nuevo que sea capaz de unificar las sensaciones, al cual, por integrar todos los datos recibidos de los sentidos externos, Aristóteles le llamó *sentido común (koiné aisthesis)*.

El sentido común aparece así como una facultad que no puede tener un objeto distinto del de los sentidos externos, de manera que, mediante sus correspondientes actos, lo que capta como objeto es el conjunto de objetos de los sentidos externos y los actos de estos sentidos. Con ello, el sentido común resulta ser aquella primera facultad mediante la cual el viviente capta, en el menor grado posible, actos vitales propios, o sea, su propio vivir[2]. Por ello podría decir-

2. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In II De anima*, lect. 13, n. 390.

se que el sentido común marca el umbral mínimo de «autoconciencia», por lo que la psicología filosófica clásica lo llama también «conciencia sensible».

«Después de demostrar Aristóteles que no hay más sentidos propios (o externos) que los consabidos cinco, *procede a investigar si existe alguna otra potencia sensitiva común a estos cinco sentidos.* Y lo investiga a partir de ciertas acciones que no parecen ser propias de ningún sentido, sino que más bien exigen otra *potencia sensitiva común. Las acciones en cuestión son dos.* Una, aquella por la cual *percibimos los actos de los sentidos propios,* como cuando sentimos que vemos y que oímos. La otra, aquella por la cual *discernimos entre los sensibles propios de los diversos sentidos,* como cuando sentimos que lo dulce es una cosa y que lo blanco es otra»[3].

La realidad del sentido común como facultad o principio funcional se establece, pues, en virtud de la necesidad de explicar unos hechos, y de la explicación de ellos salen las funciones de la nueva facultad. Yo siento que veo y que oigo, pero eso no lo pueden hacer ni la vista ni el oído. La vista ve colores, pero no ve que ve porque el ver no es un color. Si el ver no es un color y yo siento que veo, el sentir que veo no lo hace la vista, y lo tiene que hacer otra facultad. Dicha facultad —el sentido común—, al sentir que ve, siente también lo visto (el color): por eso, el objeto del sentido común son *los actos de los sentidos externos y sus objetos.*

Por otra parte, si yo distingo lo blanco de lo dulce y de lo duro, y además los unifico sobre una misma cosa (por ejemplo cuando digo que la misma cosa —una manzana— es por una parte blanca, por otra dulce y por otra dura), eso lo tiene que hacer una facultad que perciba lo blanco, lo dulce y lo duro. La vista no puede diferenciar lo blanco de lo dulce, porque el dato «dulce» no lo puede tener la vista. Por lo tanto, tiene que existir una facultad que capte, ella sola, todos los sensibles propios y todos los sensibles comunes, y, al captarlos todos, pueda diferenciarlos, unificarlos. Al acto del sentido común —en el que se unifican las sensaciones o actos de los demás sentidos— se le puede llamar ya *percepción.*

Se puede pensar que en el sentido común se produce ya por tanto *la primera captación* de la sustancia (y de la causalidad), es de-

3. TOMÁS DE AQUINO, *In III De anima,* lect. 2, n. 584.

cir, de los que fueron llamados *sensibles per accidens*: el sentido común capta que lo *dulce* (captado por el gusto), lo *blanco* (captado por la vista) y lo *duro* (captado por el tacto) pertenecen a *esta cosa* (por ejemplo, manzana). Esta primera captación es lo que en la psicología contemporánea se denomina *síntesis sensorial* o también *organización primaria* de la percepción[4], en la que entra también, como elemento extrínsecamente asociado a ella, la palabra en tanto que «sonido» (no en tanto que signo).

El modo en que se realiza esta organización primaria ha enfrentado entre sí a la psicología asociacionista, que deriva del mecanicismo cartesiano y del empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII, y a la psicología de la forma, que deriva de la psicología racional kantiana y de la neoaristotélica de Brentano, y cuyo comienzo y desarrollo viene dado por los estudios de von Ehrenfels y de Wertheimer respectivamente. Estas dos escuelas acentúan o bien la espontánea asociación de las sensaciones con la correlativa pasividad del intelecto (sensismo y empirismo) o bien la función estructurante de formas coexistentes o preexistentes («estructuralismos» intelectualistas o materialistas). En ambos casos se pierde la continuidad entre intelecto y sentidos, puesta tan de manifiesto por la psicología filosófica aristotélica y por diversas corrientes de la psicología científica contemporánea[5].

Por lo que se refiere al correlato fisiológico del sentido común, la neurofisiología holista o totalista triunfa por el momento sobre la «localista», pues no se ha logrado aislar puntos o circuitos neuronales determinados a los que corresponda *estrictamente* la síntesis sensorial, y más bien parece que en dicha síntesis interviene toda la corteza cerebral[6].

También la causalidad es un sensible *per accidens* cuya *primera captación* se produce ya a nivel de sentido común, aunque su *capta-*

4. Cfr. FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978, pp. 83-118. Estudio amplio del sentido común y sus funciones en relación con los aspectos correspondientes de la organización primaria según las diversas psicologías filosóficas y científicas contemporáneas.

5. Para una breve exposición histórica de las mencionadas escuelas psicológicas, cfr. FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, pp. 45-67.

6. Cfr. BROWN, H., *Cerebro y comportamiento*, Paraninfo, Madrid 1982, pp. 199-221.

ción plena corresponde a la cogitativa (que capta intenciones no sensibles) y al intelecto. Esta *captación plena* es lo que en psicología contemporánea se denomina *organización secundaria* de la percepción, o también *comprensión del significado*.

Tenemos, pues, cuatro funciones que caracterizan al sentido común: 1) captar los objetos de los sentidos externos, 2) diferenciarlos entre sí, 3) unificarlos en la percepción y 4) captar los actos de los sentidos externos y ejercer así de conciencia sensible.

Como los sentidos externos no pueden reflexionar sobre ellos mismos, sobre sus propios actos, por no tener el suficiente grado de inmaterialidad, el sentido común suple esta deficiencia en un remedo de la reflexión del espíritu, actuando así como conciencia de la sensibilidad. De todas formas, carece propiamente de reflexión, ya que percibe los actos de los demás sentidos, pero no su propio acto. La mínima conciencia de sí que un animal tiene es ésta: siente que vive porque siente que ve y que huele, que realiza estas operaciones vitales que llamamos sensaciones.

El sentido común es, por todo esto, principio único y término de toda sensibilidad exterior. Es decir, los sentidos externos se diversifican a partir de una raíz que les es común (el sentido común), y sus actividades diversas revierten a esa raíz común, donde se unifican sus objetos respectivos.

3. *La configuración perceptiva. La imaginación*

Cuando a nivel de sentido común tiene lugar una síntesis sensorial, dicha síntesis no es fugaz, de forma que llegara a desaparecer al desaparecer la realidad externa que la causa, sino que, al percibir, el sentido común en acto produce una impresión que no pasa. De esta manera, aunque la percepción pasa, el haber percibido no pasa, sino que queda, y queda a disposición de la actividad sensitiva. A la potencia sensitiva que es capaz de volver a considerar o hacer presente algo que en un momento lo estuvo, pero que ya no lo está, que es capaz de re-presentar, es a la que se denomina fantasía o imaginación.

La definición que Aristóteles da de la imaginación es la siguiente: «*motus factus a sensu secundum actum*», es decir: *movimiento*

producido por el sentido en cuanto que está en acto[7]. Esta definición también puede formularse de esta otra manera: cuando el sentido que retiene las «especies impresas» se pone en acto por sí mismo y desde sí mismo, lo que hace es imaginar, es decir, producir «especies impresas», o lo que es igual, volver a presentar, representar, lo que una vez estuvo presente. Esto es posible sólo en una facultad que es susceptible de hábitos, lo que significa que su grado de inmaterialidad o actividad fomal es más alto que el de las potencias anteriores y que, por tanto, tiene cierta capacidad de aprendizaje[8].

Si no se pudiera retener ninguna percepción, ocurriría que todas las percepciones serían absolutamente nuevas para nosotros siempre, con lo cual el percibir consistiría en una pura discontinuidad o intermitencia. En tal situación, por ejemplo, sería imposible gozar de la música, porque la música misma sería imposible: la música es posible oírla, a pesar de que las nuevas notas vayan pasando y desvaneciéndose una detrás de otra, porque se retiene su haber pasado, y esta retención posibilita captar la unidad de la melodía.

Así pues, la imaginación se puede definir también como la continuidad de la sensibilidad. Esta continuidad es la que, en cierto modo, salva al viviente de un flujo en avalancha discontinua de sensaciones y síntesis sensoriales siempre distintas, reduciéndolo a *configuraciones perceptivas* en cierto modo *constantes*, que constituye propiamente la *organización primaria de la percepción*, y que consiste en la agrupación de conjuntos de síntesis sensoriales de *una misma* realidad en una configuración o imagen de la realidad en cuestión (sensible *per accidens* o *cosa en sí*). Se trata de algo así como una especie de «categorización» de grupos de síntesis sensoriales con arreglo a un «sistema categorial» constituido precisamente por las imágenes.

En cuanto que la imaginación o fantasía tiene esa capacidad representativa, permite al viviente escapar de la sujeción al presente extrasubjetivo, al aquí y ahora físicos, y vivir respecto a su propio presente, es decir, respecto al presente que él se propone a sí mismo

7. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* III 3: 429 a 1. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III De anima*, lect. 6, n. 659.

8. Es el tema del «aprendizaje perceptivo», desde el cual hay que considerar los fenómenos de corrección de las sensaciones y otros muchos. El aprendizaje perceptivo es un descubrimiento relativamente reciente de la psicología científica. Cfr. PINILLOS, J.L., *Principios de psicología*, pp. 323-43.

en su interioridad, que se representa. De esta manera, al quedar interiorizado y en presencia el mundo exterior, la capacidad operativa del viviente se dilata en razón directamente proporcional a la interiorización y re-presentación.

Por otra parte, como lo interiorizado y representado es también el propio cuerpo y la propia capacidad de movimiento (sensibilidad cenestésica y cinestésica), la fantasía no sólo «categoriza» la realidad exterior, sino también los comportamientos propios respecto de esa realidad, aunque esto no se completa propiamente a nivel de fantasía (organización primaria), sino a nivel de estimativa y cogitativa (organización secundaria: comprensión de los significados).

Lo que sí se efectúa a nivel de imaginación es la integración del espacio y el tiempo, es decir, la articulación de las cualidades secundarias y las cualidades primarias (espacio y tiempo en tanto que representados) y de los sensibles *per accidens*. A su vez la anticipación de las acciones a realizar, sean físicas o verbales, inciden sobre la realidad y se llevan a cabo a través de la representación imaginativa.

Así pues, el espectro funcional de la imaginación es tan amplio y variado que solamente su análisis suministra ya claves básicas para la antropología. De este modo, la concepción de la imaginación proporciona características peculiares a la antropología de Aristóteles, la Estoa, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Sartre y Merleau-Ponty[9], y para otros autores constituye la verdadera piedra angular de la antropología, como es el caso de Vico, Cassirer y Gadamer, y el de todo el sector de la antropología cultural contemporánea llamado antropología simbólica[10].

La función de la imaginación de retener en presencia intencional lo que desaparece de la presencia real, no sólo es ejercida en ausencia del objeto, sino también cuando está presente.

La imaginación es un archivo de síntesis sensoriales, que son conjuntos de sensaciones unificadas. Pues bien, cuando al ver en un

9. Cfr. FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, pp. 67-73. Breve, pero clara y útil referencia a la fantasía en la concepción antropológica de estos autores.

10. Cfr. CHOZA, J., *Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G. B. Vico* en «Anuario Filosófico» 14/2 (1981), pp. 23-48, recogido en Id., *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, pp. 163-94.

manzano una superficie esférica amarillenta y sonrosada decimos que *vemos* una manzana, lo que ha ocurrido es que al dato «superficie esférica, amarillenta y sonrosada» —que es *una* síntesis sensorial— le hemos sumado todas las restantes síntesis sensoriales del mismo tipo que estaban archivadas en la imaginación y en la memoria, y hemos configurado la percepción «manzana» (en este proceso intervienen también la estimativa o la cogitativa, como luego se verá).

La imaginación, gracias a la agrupación de varias síntesis en *una* imagen, permite reconstruir una percepción completa a partir de un solo dato, y esto hace posible que los animales se muevan en pos de lo ausente, ampliando el radio de acción de su conducta. Así, por ejemplo, el perro es capaz de construir una re-presentación imaginativa completa a partir de una sensación olfativa, y rastrear la presa. Naturalmente, esto implica que la imaginación del perro realiza una integración del espacio y el tiempo bastante completa; y esta mayor o menor capacidad integradora del espacio y el tiempo es uno de los factores que determinan la inferioridad o superioridad de un animal dentro de la escala zoológica.

El acto de la imaginación, pues, termina en una *especie expresa*, un *fantasma* o una *imagen*, no sólo siempre que el objeto está ausente, sino también en muchos casos en que el objeto está presente. Esta capacidad representativa es posible porque como la imaginación es una facultad orgánica, la percepción deja una «huella» en el órgano de la sensibilidad que es tomada como punto de apoyo por la actividad imaginativa para re-producirla[11].

En el hombre, la imaginación tiene una actividad superior, con mayor amplitud y riqueza de objetos, porque está penetrada por la inteligencia y puede estar gobernada por la voluntad (no lo está en el ensueño ni cuando se la deja «vagar»), y, sobre todo, es la base sobre la que el intelecto *forma* los conceptos abstractos.

Así como sin sensaciones externas la imaginación no se actualiza, sin imagen tampoco se actualiza la inteligencia. La fantasía prepara la intelección, presentando los objetos sensibles de modo más

11. *S. Th.*, I, q. 84, a. 3, c y *ad* 4. Esta «huella» ha sido objeto de numerosas investigaciones neurofisiológicas desde 1940, que han propuesto, sucesivamente, la teoría del *engrama*, la de la proteína y la del ARN (ácido ribonucleico). Cfr. BROWN, H., *Cerebro y comportamiento*, pp. 228-53.

estable y *constante* que en la sensación externa, de modo *esquemático*, con una generalización que se acerca a la del universal abstracto. Así, a partir del espacio tal como es captado por el tacto, la vista y el oído, la fantasía *construye* una *imagen del espacio* sobre la que la inteligencia concibe el *concepto del espacio*. De esta manera ni el espacio ni el tiempo son nociones anteriores a la experiencia (*a priori*), sino conceptos concebidos por la inteligencia a partir de constructos imaginativos, a partir de los *esquemas* de la fantasía.

Las funciones de la fantasía o imaginación son: 1) archivar las síntesis sensoriales, 2) realizar la configuración perceptiva sumando a una síntesis sensorial dada las síntesis archivadas, 3) combinar percepciones para obtener imágenes o esquemas más generales, tanto cognoscitivos como operativos (de acciones a realizar) y 4) suministrar imágenes o esquemas generales por referencia a los cuales el intelecto obtiene ideas abstractas.

La realización de todas estas funciones implica una pluralidad de actos en cada una de ellas, referentes a una pluralidad de objetos, en cuya interpretación se diversifican las escuelas de psicología filosófica y científica contemporáneas. Tales actos y objetos comprenden la percepción del continuo y del movimiento, la percepción de contenidos absolutos y de relaciones (sustancia, causalidad, etc.), la articulación de la configuración perceptiva con la diversidad, o, mejor, desde la diversidad de la propia actividad motora, etc.[12].

Es específica del hombre, frente al carácter un tanto rígido y unívoco de las imágenes del animal, la polivalencia significativa y la plasticidad de las imágenes. El hombre puede hacer funcionar la imaginación en múltiples direcciones, como imaginación racional, volitiva, constructiva, práctico-artística, etc. bajo control racional-volitivo. Los fenómenos de patología psíquica consisten, en gran medida, en una lesión o deficiencia orgánica por la cual la imaginación se sustrae a dicho control y ejerce sus funciones autónomamente. Pero como no deja de ejercerlas, la producción imaginativa en tales circunstancias presenta unas peculiaridades tales que muchas veces

12. Para un estudio detallado de estos actos y objetos de la fantasía desde la perspectiva de la psicología filosófica clásica en confrontación con las psicologías filosóficas y científicas contemporáneas, cfr. FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, pp. 123-90.

permite un diagnóstico psiquiátrico sólo con base en ellas. Es este uno de los fundamentos del uso clínico de los test proyectivos o de la interpretación de los sueños, tal como lo hacen el psicoanálisis y casi todas las escuelas de psicología profunda.

A esta polivalencia y plasticidad de la imaginación humana, que hace posible su ejercicio en tantas direcciones como son la racional especulativa, la científica, la técnica, la artística, la lingüística, la jurídica, la política, la religiosa, la lúdica y la deportiva, etc., hay que añadir otra característica también esencialmente humana: *la historicidad*, es decir, sus fases de desarrollo, la variación de la relevancia de sus funciones a lo largo de la vida individual, según las peculiaridades de cada individuo, y a lo largo de la historia de la humanidad. Según las dos primeras perspectivas, el estudio de la imaginación constituye sendos capítulos de la psicología evolutiva individual y de la psicología diferencial (hombre-mujer, adulto-anciano, etc.). Según la última perspectiva, la imaginación constituye un capítulo clave de la antropología cultural y de la filosófica, así como de la historia de la filosofía.

Las primeras concepciones sobre la vida y el alma eran más imaginativas que conceptuales. Así, en los comienzos de la historia humana, en la más remota prehistoria, se supone que toda la actividad comprensiva de lo real, y su correspondiente expresión, era fundamentalmente imaginativa: es lo que suele denominarse *pensamiento mítico*, al que se atribuyen las primeras concepciones religiosas, morales, políticas y las primeras *concepciones del mundo*. Incluso la denominada crisis contemporánea es interpretada por diversos autores en relación con una recesión de las actividades imaginativas, que sería correlativa de una inflación de racionalismo abstracto.

4. *La autoconciencia animal*

El sentido común y la imaginación se denominan *sentidos formales*, porque sus objetos son las *formas* o cualidades sensibles que están o han estado *presentes*. A la estimativa y a la memoria se les llama *sentidos intencionales*, porque sus objetos son *valores* concretos de las cosas, a los que el viviente *tiende* (*intencional* significa aquí

que funda la conducta del viviente, su tender en una u otra dirección)[13].

Las características de la estimativa llegan a conocerse, como en el caso de las potencias ya estudiadas, a partir de hechos observados y mediante deducciones, según el principio de que las potencias se especifican por sus actos y los actos por sus objetos.

Hemos visto anteriormente que el animal capta la conveniencia o nocividad de una realidad externa, de modo que adecúa su conducta a dicha realidad. Pero ¿cómo es posible que el animal capte el peligro si resulta que no es un dato sensible? Como antes se señaló, la oveja no huye del lobo porque le resulte estéticamente desagradable su color o su modo de moverse, huye porque sabe que el lobo, como realidad en sí, es peligroso para ella. De manera análoga, el animal sabe que el agua es potable, esto es, apta para quitarle la sed, no porque eso esté indicado en su color azulado o en su movimiento ondulatorio. En el lenguaje ordinario diríamos: «lo sabe por *instinto*». Pues bien, la dotación instintiva del animal, o mejor, una parte de ella —la cognoscitiva—, es lo que en el lenguaje de la psicología filosófica aristotélico-tomista se llamó *estimativa* y se caracterizó como capacidad de *estimar* o *valorar* una realidad externa.

¿Valorar o estimar con respecto a qué? Con respecto al propio organismo y a la propia vida. Por la estimativa el animal capta la conveniencia o disconveniencia para su naturaleza de una realidad sensible singular, de los objetos captados por los demás sentidos. La estimación o valoración es siempre una captación del fin, lo que también implica en cierto modo una anticipación del futuro, la previsión del término de un acontecimiento antes de que suceda: la oveja no puede esperar a que el lobo la devore para saber que es peligroso, tiene que saberlo antes, por anticipado. Por eso se dice también que la estimativa es el sentido intencional del futuro (la memoria lo es del pasado), y por eso se llama intenciones no sensibles o no sentidas a lo que ella capta porque el fin se encuentra en el futuro, y no puede ser sentido ya que no es sensible: estrictamente sólo es sensible lo presente.

13. Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

Pues bien, ¿cómo tiene que estar hecho un animal para que pueda realizar estimaciones? Una estimación consiste en poner en relación una realidad exterior con la propia realidad vital, con la propia situación orgánica. Por tanto, para que pueda haber una valoración de esa clase tiene que haber una facultad que reciba, por una parte, los datos del exterior —que capte, sobre todo, el sensible *per accidens* externo, la realidad externa como tal—, y por otra parte, la interioridad propia, o sea, el sí mismo, la realidad propia como tal. Unicamente captando ambas es posible emitir una estimación sobre la conveniencia o disconveniencia recíproca. Unicamente así es posible la valoración. Como resulta que ni el sentido común ni la imaginación perciben la interioridad orgánica, en tanto que realidad interior en sí, tiene que haber entonces una facultad distinta, encargada de *estimar,* a la que se dió el nombre de *estimativa.*

La estimativa es la facultad en cuyo nivel cognoscitivo tiene lugar la percepción de modo pleno y completo, es decir, lo que se ha venido llamando *organización secundaria* de la percepción, que implica no sólo la captación de la forma o figura perceptiva, sino también la captación del *significado.*

En cuanto que la captación del significado, al nivel de una facultad orgánica, es siempre la captación del significado *para mí,* dicha captación es, precisamente por eso, una cierta captación del sí mismo en tanto que sustancialidad y en su temporalidad (puesto que las valoraciones, la vida vivida, se archiva en la memoria), y no sólo en tanto que capacidades motoras (cinestesia) o en tanto que malestar o bienestar fisiológico (cenestesia). Mediante esta función cognoscitiva el animal, por decirlo de alguna manera, «se encuentra a sí mismo», si fuera posible hablar así de los animales. O, dicho de otra manera, mediante esta función se alcanza el grado máximo de «autoconciencia» que puede darse en un animal, el grado máximo de posesión de sí mismo y del medio externo en sí mismo, y del sí mismo en el medio externo.

También en lo que se refiere a esta capacidad —al grado en que esta facultad es susceptible de «hábitos»—, hay algunos animales más dotados que otros, dotación que determina sus posibilidades de aprendizaje y adiestramiento.

5. *Comprensión del significado y valoración*

Una vez definida la estimativa por su operación principal hay que averiguar sus características. La estimativa es el punto de cierre del circuito de la vida animal: es el punto de articulación de las funciones cognoscitivas con las apetitivas y motoras. La estimación es la conexión que produce una *emoción* o *sentimiento* positivo o negativo. Es decir, la actuación de los deseos e impulsos sensibles —como se verá— se desencadena a partir de la estimativa.

Por otra parte, como la estimativa es la facultad por la que se conoce de modo pleno el singular en sí, es la facultad de la experiencia, porque es la facultad de la acción práctica, que es siempre una acción singular que versa sobre lo singular. Es decir, la facultad que estima el valor de una realidad singular externa respecto de la propia singularidad orgánica es también la facultad que rige el comportamiento propio respecto de cada realidad singular externa. Cuando un león ha devorado varias veces a varios antílopes singulares, tiene ya *experiencia* de cazar y devorar. La experiencia se suma así al instinto y lo refuerza, lo perfecciona.

Este reforzamiento o perfeccionamiento del instinto por el aprendizaje en los animales es el punto privilegiado de las investigaciones conductistas, reflexológicas y etológicas, y es el campo de batalla en el que tiene lugar la polémica sobre lo innato y lo adquirido o, lo que es lo mismo, entre lo biológico y lo «sociológico» en el comportamiento animal.

El automatismo o rigidez del instinto varía de más a menos a medida que se asciende en la escala zoológica —muy perceptiblemente en la rama de los cordados, todavía más en el grupo de los mamíferos y máximamente entre los grandes simios—, lo que hace posible condicionamientos de la conducta cada vez más complejos, tal como han puesto de manifiesto la escuela reflexológica y la conductista. Por su parte, la etología ha puesto de relieve que los instintos se consolidan y desarrollan a partir de una o varias primeras experiencias cognoscitivo-motoras (fenómeno del *imprinting*), sin las cuales los comportamientos instintivos se manifiestan como altamente imprecisos[14].

14. Cfr. SKINNER, B. F., *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona 1974, caps. 4 a 14; EIBL-EIBESFELDT, I., *Etología*, Omega, Barcelona 1974, cap. 13. La am-

La estimativa animal tiene, pues, estas tres funciones: 1) estimar o valorar lo singular, 2) dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, y 3) adquirir experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción práctica que se refiere a lo singular externo.

En el hombre la cogitativa tiene las mismas funciones que la estimativa en los animales, pero como está inmediatamente conectada con el intelecto, dichas funciones se dan con mucha más complejidad y amplitud.

> 1) Por lo que se refiere a la estimación o valoración del singular externo, dicha función en el hombre se cumple como *comprensión de su significado,* es decir, como *percepción plena* y en sentido estricto de lo real externo. La denominación de *organización secundaria* de la percepción con que se expresa esta función de la cogitativa se basa en la distinción entre *figura, estructura* o *forma,* por una parte, y *significado* por otra, distinción que viene dada por el hecho de que no es lo mismo *percibir una forma* que *saber lo que es,* lo que acontece de diversas maneras en algunas situaciones normales y en los casos en que hay algunas lesiones cerebrales. La incapacidad de comprender y reconocer los *significados* de las formas que se perciben entra dentro del capítulo de las *agnosias* [15].
>
> Pues bien, lo que se ha dicho anteriormente sobre la configuración perceptiva y la categorización que se lleva a cabo en la fantasía alcanza su *significado pleno* ahora en la organización secundaria de la cogitativa. La cogitativa categoriza con arreglo a un sistema categorial, a una serie de esquemas y generalizaciones más abstractas y comprehensivas que las categorías o imágenes de la fantasía, lo que hace que la constancia perceptiva sea mayor. Donde la fantasía opera con una imagen de antílope, por ejemplo, la estimativa opera con una categoría de comestible y la cogitativa con la de *animal* comestible. Esta categoría es ya un género abstracto que permite un tipo de juicio o de quasi-juicio.

---

plia atención dedicada por estas escuelas a los mencionados fenómenos, tanto en animales como en el hombre, es la causa de la enorme amplitud que hoy tiene la psicología del aprendizaje. Una buena panorámica de ella puede verse en PINILLOS, J. L., *Principios de psicología,* pp. 217-404.

15. Uno de los mejores análisis filosóficos de la percepción, basado en buena medida en los datos sobre las agnosias proporcionados por la psicopatología, sigue siendo el de M. Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción.*

Así, la percepción del continuo y del movimiento, la de contenidos absolutos y relaciones (sustancia, causalidad, etc.) que antes se señalaron como función de la imaginación, son ahora percepciones *cuyo significado se comprende*. Y esto es posible porque la cogitativa es la vía por la que el intelecto asiste o tutela la función imaginativa. La función de valorar implica, pues, la percepción plena de los «sensibles *per accidens*» y la realización de un juicio particular sobre los singulares (por esta función judicativa se llamó a la cogitativa razón particular).

2) Por lo que se refiere a dirigir la acción respecto de lo valorado, la función de la cogitativa implica la realización de un *silogismo práctico* cuya condición de posibilidad viene dada por un conocimiento comprensivo de lo singular externo y de las propias capacidades motoras respecto de ello.

Aquí el conocimiento de lo singular externo es reflexivo, porque, según el ejemplo anterior, este antílope es captado aquí y ahora como *comestible*, como *animal*, etc., lo que supone que las síntesis sensoriales son subsumidas en una configuración perceptiva (un esquema de la imaginación); que, a su vez, las configuraciones perceptivas del mismo tipo son subsumidas en un significado (un esquema o categoría de la cogitativa o razón particular), y que los significados del mismo tipo son subsumidos en un concepto universal (una categoría o concepto del intelecto), realizado lo cual se requiere efectuar el recorrido inverso desde el intelecto a la síntesis sensorial para que pueda realizarse un silogismo práctico del tipo «esto aquí, ahora es un antílope, *un* animal comestible, que yo puedo cazar (que es término de una acción mía)».

Esta reflexión o trayecto de ida y vuelta del singular externo al mismo singular externo a través del intelecto, en virtud del cual *el mismo* singular externo aparece como *un caso concreto* de *un concepto abstracto* y como término de *una* acción, es lo que en la psicología filosófica escolástica se denomina *conversio ad phantasmata(m)* (conversión al fantasma), y lo que constituye el nudo gordiano de la gnoseología o teoría del conocimiento.

Desde esta perspectiva, la psicología filosófica no se diferencia realmente de la teoría del conocimiento. En efecto, la articulación de todas estas funciones cognoscitivas es en buena parte el contenido de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Lo que aquí se ha llamado *síntesis sensorial* y *configuración perceptiva* se asemeja a lo que Kant describe en su teoría de las *formas a priori de la sensibilidad* (espacio y tiempo); lo que aquí se ha llamado *com-*

prensión del significado se corresponde en cierto modo con el *esquematismo trascendental de la imaginación*, y lo que aquí se ha llamado subsunción de un significado en un concepto universal guarda analogía con la relación que Kant establece entre *esquemas de la imaginación, categorías del entendimiento y conceptos de la razón.*

El estudio más completo que se ha realizado sobre estos procesos en el ámbito de la psicología contemporánea, quizá sea la epistemología genética de Piaget, que parece estar más cerca del «experiencialismo» tomista que del apriorismo constructivista de Kant [16].

3) En lo que atañe a la adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción que se refiere a lo singular externo, hay que señalar que un silogismo práctico o una dirección prudencial es posible si, y solamente si, la acción es captada como posible, como realizable.

Esto supone que, en el trayecto de ida y vuelta por el que se capta lo singular como perteneciente a un género, a un universal abstracto, en la «vuelta» (en la reflexión), es asumido el «saber» sobre la dinámica del propio cuerpo en un sentido muy amplio y difuso, pero no completo. No se trata de un «saber» en sentido propio porque no hay un conocimiento objetivo, pero sí de otros tipos.

3.1 Por una parte, ninguna acción práctica puede ser captada como posible sin un conocimiento de las propias capacidades motoras, o sea, de lo que uno puede hacer realmente. Este conocimiento no es un conocimiento objetivo o actual, sino inobjetivo o habitual, o sea inconsciente, y de un tipo similar (no igual) es el que se tiene de las propias capacidades técnicas.

Para que se puedan formular silogismos prácticos es preciso conocer de algún modo qué movimientos físicos pueden realizarse y qué puede lograrse a través de las propias acciones.

16. Una exposición detallada de la teoría tomista de la cogitativa en confrontación con la teoría de Kant, con la de Piaget y con otros planteamientos de la psicología filosófica y científica puede verse en FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, pp. 191-291.

A su vez, la ejecución de lo proyectado refuerza y perfecciona los hábitos correspondientes. Este proceso cognoscitivo-operativo es el que tiene lugar cuando el niño aprende a comer, a caminar y a *hablar*. La comprensión del significado de las configuraciones perceptivas, es solidaria de la comprensión de cómo es posible actuar respecto de las realidades correspondientes y de la comprensión del lenguaje con que se designan y describen. Y esto, además, es solidario de la comprensión del lenguaje mismo, puesto que el lenguaje es lo que mejor permite la anticipación representativa de las propias acciones y, en general, de todo lo real[17].

3.2 Por otra parte, las valoraciones implican un conocimiento, también inobjetivo, de la corporalidad subjetiva en el que va comprendido también el propio pasado corporal. Es decir, la cogitativa al emitir sus «juicios de valor» no compara la realidad exterior con la interior como si fueran dos elementos objetivos porque el segundo no lo es. La valoración se efectúa como captación de la congruencia o conveniencia entre un elemento extrasubjetivo y la subjetividad misma, pero sin que ésta esté «objetivamente dada», pues no puede estarlo de ninguna manera. La corporalidad propia está dada a, o aparece en la intimidad subjetiva, aparte de como capacidad de movimientos, como conjunto de sensaciones, sentimientos e impulsos, o, si se quiere, como temperamento. Y de la misma manera que hay un aprendizaje de las capacidades motoras y verbales, que quedan integradas inconscientemente (como hábitos) en la subjetividad, también hay un aprendizaje acerca de qué son los sentimientos e impulsos y sobre cómo actuar respecto de ellos, a medida que van apareciendo, reforzándose, complicándose o debilitándose, a lo largo de la vida individual. Y este aprendizaje también queda integrado inconscientemente (como hábitos) en la subjetividad personal.

Como la valoración y la comprensión dependen en gran medida de la configuración psicosomática, resulta que las con-

17. Comprende esto otro amplio capítulo de la psicología actual, constituido como disciplina autónoma con la denominación de *Psicolingüística*, que además de estar muy relacionada con la psicología del aprendizaje lo está igualmente con la lingüística general y con la filosofía del lenguaje, tanto la desarrollada en el ámbito de la filosofía analítica como en el de la filosofía fenomenológica. Para una visión panorámica de todo este campo, cfr. BRONCKART, J. P., *Teorías del lenguaje*, Herder, Barcelona 1980.

figuraciones imaginativas y la emergencia de lo inteligible viene también posibilitada, a través de la cogitativa, por toda la unidad psicosomática [18].

3.3 Por otra parte, la adquisición de experiencia sobre lo singular externo y sobre la propia acción que se refiere a lo singular externo, comprende la experiencia de la relación con otras personas, experiencia que implica la captación de las de más personas en tanto que tales, del propio yo en tanto que tal y en sus relaciones con las demás personas.

En la adquisición de esta experiencia influyen decisivamente los procesos que se acaba de señalar de comprensión de las capacidades motoras, del lenguaje, de las realidades externas y de la propia corporalidad subjetiva, a la vez que, recíprocamente, estos procesos son también decisivamente influidos por la experiencia de la intersubjetividad. Este campo temático de la intersubjetividad y la sociabilidad es el específicamente propio de la psicología filosófica fenomenológica y de la psicología social [19].

3.4 Finalmente, lo que se dijo anteriormente sobre la pluralidad de direcciones en que se ejerce la actividad imaginativa se completa ahora, puesto que todas las actividades imaginativas están asistidas o tuteladas por la cogitativa, o sea, por la inteligencia a través de la cogitativa. De otra manera, las representaciones en cuestión no tendrían significado para el hombre, entendiendo «significado» como lo relevante, como lo que dice algo tanto a su inteligencia como a su voluntad, interés, afectos, gustos, etc.

La cogitativa, en tanto que centro de la acción prudencial y de la acción, es el centro de la *poiesis cultural*, de la creación de los

18. En esta articulación a que se acaba de aludir entre actividad intelectiva y actividad psicosomática se encuentra la frontera entre la conciencia y el inconsciente. Este es el campo privilegiado de investigación de las escuelas de psicología profunda (Freud, Jung, etc.) y de las psicologías fenomenológicas: los estudios sobre el «encontrarse ya constituidos corporalmente» (*Befindlichkeit*) de Heidegger, sobre la emergencia de lo inteligible de Merleau-Ponty, o sobre el origen del significado de Paul Ricoeur, se sitúan precisamente aquí.

19. Unas buenas muestras de estos estudios pueden verse en SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, ed. cit., t 7; LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, y MEAD, G. H., *Mind, Self and Society*, ya citados.

diversos productos culturales, rigiendo la actividad imaginativa en todas las direcciones en que se ejerce (especulativa, científica, técnica, artística, lingüística, jurídica, moral, política, religiosa, lúdica, etc.). Y al igual que las funciones imaginativas, las comprensivas y las valorativas tienen también la característica de la *historicidad*, cuyo estudio corresponde a la antropología socio-cultural y a la filosofía de la historia. El término «sentido común», tal como se usa en el lenguaje ordinario, designa precisamente el *sentir común* de una sociedad determinada en una época determinada respecto de la totalidad de lo real, y fueron los filósofos del s. XVIII quienes dieron al término «sentido común» el significado con el que se utiliza actualmente[20].

Como se habrá advertido, todo lo que se ha dicho sobre la cogitativa corresponde a actividades específicamente humanas, a actividades de una «estimativa» que no es la última instancia cognoscitiva y operativa, pero que es precisamente el punto en que el organismo se abre a sus facultades espirituales, y la instancia a través de la cual las facultades espirituales del entendimiento y la voluntad se despliegan en la propia vida y la configuran. Se trata, por lo tanto, del campo privilegiado para el estudio de la copertenencia recíprocamente intrínseca de la animalidad y la racionalidad del hombre, para la comprensión del hombre como unidad sustancia-sujeto, porque la valoración y la comprensión del significado constituyen «la actualidad inmediata, y continua de la conciencia en su 'actividad de presencia' del mundo al yo y del yo al mundo: acto inmediato como 'forma de presencia', pero operación muy compleja y enigmática como 'presencia de contenido'»[21].

6. *La memoria. La identidad subjetiva*

Así como hay una pareja de sentidos formales, de tal manera que uno de ellos recibe y el otro conserva (el sentido común y la imaginación, respectivamente), así también hay una pareja de senti-

20. El estudio reciente más completo sobre la historicidad de la cultura y del sentido común, realizado desde la perspectiva filosófica, quizá sea el de GADAMER, H. G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

21. FABRO, C., *Introducción al problema del hombre*, p. 54.

dos intencionales: uno que capta y juzga sobre los valores (la estimativa) y otro que conserva las valoraciones y comparaciones efectuadas (la memoria).

Este es uno de los puntos en que se diferencia la imaginación de la memoria, pero el más importante de todos es que la imaginación no capta el pasado como tal y la memoria sí. La imaginación archiva los objetos de los sentidos externos, lo que significa que todo lo que acumula pertenece a la exterioridad. Las valoraciones en cambio son actos del sujeto, y no pueden hacerse sin referencia a él, son actos internos del viviente singular. Por eso lo que la memoria conserva es la actividad interior vivida por el viviente, el pasado que le pertenece, lo que ha hecho y lo que ha sentido: la memoria es así lo que da continuidad a la intimidad subjetiva, porque hace posible que los actos vividos cognoscitivamente se conecten unos con otros. La memoria retiene la sucesión temporal del propio vivir; y por eso, gracias a la memoria, el viviente puede disponer de su pasado y experimentar la continuidad de su vivir, tiene dada para sí su propia *identidad subjetiva*[22].

Como puede advertirse, buena parte de lo que se ha dicho al establecer las funciones de la cogitativa corresponde a la memoria; en concreto, todo lo relativo a la conservación de valoraciones y acciones propias. En realidad, las funciones de la cogitativa y de la memoria no pueden entenderse por separado, como tampoco las de la imaginación; por eso es frecuente, en la psicología científica contemporánea, más que su consideración como facultades diferenciadas con funciones específicas, su inclusión en los procesos de aprendizaje, que a su vez son estudiados según su secuencia cronológica, su complejidad, etc.[23].

22. Es importante advertir que ahora se está considerando la identidad subjetiva, es decir, el modo en que la propia identidad personal está dada a la autoconciencia. No se trata por tanto de establecer el criterio metafísico de la identidad o individuación de las personas. Como buena parte de la filosofía analítica ha puesto de manifiesto, coincidiendo con la metafísica clásica, y en contra del cartesianismo, la memoria no es el principio metafísico de individuación o el criterio de identidad personal. Pero aquí no se trata de esto, sino de considerar cómo la identidad personal es dada a la autoconciencia. Por otra parte, que alguien sufra una «crisis de identidad personal» es obvio que no significa que el principio de individuación o el criterio de identidad de las personas, que son corporales, entren en crisis. Lo que entra en crisis es el reconocimiento de la propia identidad.

23. Cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de psicología*, pp. 217-404.

Esto no quiere decir que la psicología científica contemporánea no preste atención alguna a la memoria en su especificidad. Sí que lo hace, y entonces se refiere a ella como la actividad vital de la que depende la *vivencia de la identidad propia y de la continuidad del propio vivir*[24]. La psicología científica señala, pues, la especificidad de la memoria del mismo modo que la psicología filosófica, tanto la antigua y la medieval como la moderna y contemporánea, especialmente Hegel y Bergson, aunque en ambos casos con características muy peculiares y diferenciables en algunos aspectos[25]. En concreto, el punto en que convergen las polémicas es el de la distinción entre memoria y hábito.

La memoria es también, como todas las anteriores, una facultad con base orgánica (por consiguiente, susceptible de lesión y de localización cerebral), porque su objeto es particular, a saber lo pretérito en tanto que pretérito, en tanto que perteneciente a un *tiempo particular*[26]. Este carácter orgánico de la memoria, unido al hecho de que ella sea la que permite la vivencia de la identidad personal, es lo que ha dado lugar recientemente a algunas teorías sobre la «localización cerebral del yo». Esta expresión no tiene *estrictamente* sentido, ni siquiera neurofisiológicamente considerada, pues, como ya se dijo, las teorías localistas son cada vez más desechadas por la neurofisiología[27]. Tiene sentido, sin embargo, en el plano de la patología y de la psiquiatría: como la patología de la memoria lleva consigo alteraciones de la vivencia de la identidad personal, las lesiones orgánicas tienen que ver, efectivamente, con la identidad personal. Esto constituye una especie de verificación experimental de la tesis, tan característica de la psicología filosófica tomista, de que la persona humana *es* corpórea.

En el hombre, además de una memoria sensible, se suele admitir también una memoria intelectual, que se caracteriza como una función de la inteligencia. La memoria sensible del hombre no fun-

24. Cfr. *Id.*, p. 386.

25. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*, §§ 461-4 y BERGSON, H., *Matière et mémoire* en ed. cit., t. II, pp. 276-315.

26. Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 5.

27. Cfr. POPPER, K. y ECCLES, J., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona 1980, cap. P4 y E7.

ciona como la animal, por advenimiento súbito del recuerdo, sino que por tratarse de un ser que se posee a sí mismo intelectivamente, inquiere activamente sobre lo pasado con razonamientos concretos, de manera que por esta actividad directiva el hombre dispone más activamente de su vivir pasado. La memoria intelectual, sin embargo, no parece ser distinta de la inteligencia, sino que es la inteligencia misma en cuanto que realiza estas dos funciones: *conservar* habitualmente los contenidos intelectuales que no está considerando en acto, y *reconocer* como pasados los actos espirituales, pues aunque son objetos particulares no son sensibles. (Desde este punto de vista, la memoria intelectual no sería susceptible de lesión ni de localización en sí misma, como no lo es la inteligencia, pero como la inteligencia no funciona sin apoyarse en la imaginación y en la cogitativa y éstas sí son potencias orgánicas, las lesiones en ellas pueden impedir el funcionamiento de la inteligencia).

Esta dimensión o función rememorativa de la inteligencia en cuanto tal, es tenida muy en cuenta —de modos diferentes— por Tomás de Aquino y Hegel[28], pero su análisis más minucioso es quizá el realizado por San Agustín, que establece una correlación entre el carácter trinitario de Dios y la estructura triádica de la subjetividad humana (memoria, entendimiento y voluntad)[29].

28. Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, aa. 6 y 7 y HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*, §§ 409-10.
29. Cfr. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, libro X y *De Trinitate*, libros IX, X y XIV.

CAPITULO VI

DESEOS, TENDENCIAS E INSTINTOS, LAS CONSTANTES ETOLOGICAS DEL HOMBRE

1. *Los tipos de la dinámica tendencial*

Hasta hora se ha venido analizando los diversos modos de conocimiento en cierto modo comunes a los animales y al hombre. Corresponde ahora empezar la consideración del ámbito tendencial y afectivo, de los deseos y sentimientos. Como los deseos y pasiones son el principio de la conducta, se puede ya abordar su estudio. Además, el análisis de los deseos y tendencias que a primera vista son comunes al hombre y los demás animales, permite advertir su profunda singularidad en el caso del hombre. A veces, se piensa que lo distintivo del hombre viene dado por unas facultades espirituales que se asientan sobre una firme base común con los demás animales. El hombre sería así un animal *más* una racionalidad. La animalidad del hombre actuaría como una naturaleza biológica, definida y cerrada, que limitaría *ab extrinseco* la libertad, consecuencia de la racionalidad. Aparece así una contraposición entre *lo natural*, lo que la naturaleza ha hecho del hombre, y *lo cultural*, lo que el hombre hace de sí mismo, por expresarlo al modo kantiano[1]. Partiendo de esta perspectiva, pero con un rasgo marcadamente materialista, la actual sociobiología afirma que la naturaleza humana «es un fenómeno esencialmente biológico»[2], que, «por muy omnipresente que la influencia cultural pueda ser, es difícil negar que (como mínimo) existe una estructura biológica básica sobre la que se funda»[3] o incluso

1 Cfr. KANT, I., *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, (Ak VII, 119).

2 WILSON, E.O., *Sobre la naturaleza humana*, FCE, México 1983, p. 26. Cfr. *Id.*, *Sociobiología*, Omega, Barcelona 1980.

3 RUSE, M., *Sociobiología*, Cátedra, Madrid 1983, p. 222.

que «la biología y la cultura actúan indudablemente juntas, pero es tentador especular que nuestra biología sea de algún modo más real, permaneciendo inadvertida en el interior nuestro, pero manipulando silenciosa y poderosamente mucho de nuestro comportamiento. La cultura, que es preponderantemente importante en moldear la miríada de detalles de nuestras vidas, es vista más bien como una tenue capa, comparada a la subyacente entidad fundamental de nuestra biología» [4].

Esta imagen del hombre es totalmente falsa: no hay en el hombre una naturaleza biológica cerrada a la que se superpongan las facultades superiores del entendimiento y voluntad que fundan el ámbito cultural. El hombre no es un animal *más* un espíritu, sino un determinado tipo de organismo vivo. La animalidad humana es específicamente humana.

a) *Consideración metodológica*

Como ya se ha señalado al hablar de la corporalidad, el ámbito de los deseos, tendencias y conductas animales y humanas se puede estudiar, y de hecho lo ha sido históricamente, desde diversas perspectivas. Desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, su análisis se plantea como una investigación basada en la observación científica de la conducta, externa y pública. En esta perspectiva, la polémica en torno a la noción de instinto ocupa un lugar relevante. Aunque el término «instinto» es de uso común en el mundo medieval y moderno, su acepción contemporánea data de la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, en que Darwin, W. James y W. Mc Dougall la acuñan con el significado ordinario actual de pauta de comportamiento fijo, estereotipado, automático y certero. La polémica en torno a esta concepción del instinto se desencadena

4 BARASH, D., *El comportamiento animal del hombre*, ed. ATE, Barcelona 1981. Sobre un verdadero concepto de la naturaleza humana cfr. el libro ya citado de Spaemann. Un planteamiento mucho más interesante que el de la sociobiología en torno a las relaciones entre naturaleza biológica y cultura es el realizado por Gehlen en la obra ya citada y por GEERTZ, C., *The impact of the concept of culture on the concept of man* y *The growth of culture and the evolution of mind* en *The interpretation of cultures*, pp. 33-85.

en el campo de la biología y psicología científica, casi simultáneamente a su aparición, por parte de la psicología conductista de Watson y de la escuela reflexológica de Pavlov.

Desde el punto de vista de la intimidad subjetiva, el estudio de los deseos, etc., se plantea como una investigación basada en la introspección de la conciencia. En esta perspectiva, los deseos aparecen como eventos o acontecimientos mentales, más o menos identificables con la experiencia del sentirse atraído o impulsado. En ella aparecen, entre otros, dos problemas formidables: la cuestión de cómo conocemos nuestros propios deseos, que lleva en muchas ocasiones a postular la existencia de un quimérico sentido interno que nos permite conocer infaliblemente nuestros deseos y afectos, es decir, nuestros estados de conciencia, y la cuestión de cómo tales eventos mentales pueden tener una eficacia causal sobre nuestras acciones físicas. La conducta es entendida como una articulación de necesidades, deseos y objetivos, según una línea que tiene cierta continuidad desde Descartes y Hume, pasando por Fichte, Schopenhauer y Nietzsche, hasta Husserl, Scheler y Freud.

Desde el punto de vista de la intimidad objetiva, el estudio de los deseos, tendencias y conducta se plantea, desde Aristóteles hasta Hegel y Heidegger, como un análisis metafísico del dinamismo ontológico en general, es decir, como un tipo de movimiento, devenir o autorrealización, que constituye esencialmente a todo ente finito en la medida en que no ha alcanzado todavía la propia plenitud, es decir, en la medida en que el ente finito implica potencialidad.

b) *Consideración sistemática*

En la mayoría de los planteamientos ontológicos, el devenir se define como característica esencial de los entes finitos en contraposición al Ser divino, en el que por poseer en y por sí mismo la absoluta perfección, no puede darse devenir alguno. El movimiento, el devenir, las operaciones, la conducta es, por tanto, propia de aquellos seres que no poseen en sí la plenitud que corresponde a su propia naturaleza (a su esencia) y que pueden y tienen que alcanzarla operativamente, mediante su propia actividad, o sea, que tienen que realizarla existencialmente. Por eso se dijo que la *psique*, que es cau-

sa formal, es también causa final (intrínseca) del viviente. Pues bien, esta dinámica operativa no es sólo propia de los seres vivos, sino también de los seres inertes. En general, el movimiento o el devenir es propio de toda forma finita.

En la tradición aristotélica se sostiene que toda forma es principio activo y determina una inclinación o tendencia hacia la propia perfección, hacia el propio fin. Para entender esta tesis, es preciso considerar que la forma aristotélica no es la figura externa, sino el principio de determinación. La esencia, o naturaleza, es principio de operaciones. *Lo que es* ser una cosa de determinado tipo, es lo que lleva a cabo las operaciones de ese tipo de cosa. La naturaleza es el *de suyo* de las cosas que determina su modo de actuar. El término griego para designar la tendencia o inclinación que nace de la forma poseída es *hórexis* y el latino *appetitus*. Cuando la inclinación proviene exclusivamente de la forma poseída naturalmente, se llama *hórexis physiké* o *appetitus naturalis*, es decir, apetito natural, y cuando la inclinación nace de una forma poseída intencionalmente, o sea de algo *conocido* como agradable o útil, se designa como *hórexis* o *appetitus elicitus*, es decir, apetito elícito[5]. Como puede advertirse, el término *apetito natural* designa el principio activo de los seres no cognoscitivos, mientras que el de *apetito elícito* designa el principio operativo que, además del natural, existe en los seres cognoscitivos, es decir, en los seres que protagonizan sus operaciones desde el conocimiento de los objetivos que persiguen y de su propio tender y moverse.

Esta concepción de la dinámica tendencial y la conducta animal y humana que las inscribe en el ámbito de los procesos teleológicos naturales, resulta muy extraña a la mentalidad moderna tanto porque los ejemplos tomistas están referidos a una física obsoleta como por algunos prejuicios que conviene explicitar. En primer lugar, la idea de un proceso teleológico natural se opone a la visión mecanicista de la naturaleza que la reduce al correlato pasivo de la voluntad de poder humana, es decir, que la entiende como lo absolutamente modificable, y que considera que el movimiento es algo extrínseco al móvil. Para la modernidad, la finalidad se circunscribe al ámbito de las acciones intencionales humanas. En segundo lugar,

5 Cfr. *S. Th.*, I, q. 80, a. 1.

puesto que los deseos se identifican con un determinado tipo de eventos mentales, la idea de un apetito natural supondría un antropomorfismo inaceptable. En tercer lugar, la explicación de los fenómenos en términos de tendencias naturales supondría una explicación vacía, como cuando antiguamente en ocasiones se explicaba la acción soporífera del opio acudiendo a una *virtus dormitiva*. Los acontecimientos físicos tendrían, por el contrario, que ser explicados en términos de correlaciones causales con otros acontecimientos físicos.

Ahora bien, estos prejuicios característicos de la modernidad son más que problemáticos y han sido revisados en muy buena medida por el pensamiento contemporáneo. En primer lugar desde muchas tradiciones filosóficas, en el siglo XX se ha insistido en la falsedad del mecanicismo. Hay un *de suyo* en los procesos naturales, y por tanto, una finalidad intrínseca[6].

En segundo lugar, la identificación de los deseos con eventos mentales o sucesos en la vida de la conciencia no es cierta. Es verdad que a veces los deseos son episodios mentales. En ocasiones, se puede experimentar un deseo a una hora determinada, los deseos duran más o menos tiempo, alcanzan determinada intensidad, etc. Pero los deseos no son siempre identificables con eventos mentales porque si afirmo con verdad que desde que leí *Dos años de vacaciones* he deseado visitar Nueva Zelanda, eso no significa que un determinado fenómeno mental haya estado presente en mi conciencia desde entonces. Contra lo que habitualmente se piensa, los deseos en muchas ocasiones no son eventos, sino disposiciones o inclinaciones. Desear algo, por tanto, no significa necesariamente encontrarse en un determinado estado mental, sino tender a, o estar inclinado a, que es como define la filosofía precartesiana el deseo[7].

---

6 Si se reduce la naturaleza a un mecanismo carente de finalidad propia, y, paralelamente, se entiende la finalidad como algo exclusivo de las acciones intencionales humanas, se pierde de vista la inserción del hombre en el cosmos, y el hombre, más que un ser mundano, resulta opuesto al mundo. Desde este punto de vista, cabe considerar a la modernidad como un proceso de pérdida del mundo, al menos del mundo natural físico. Algunas ideas muy interesantes al respecto pueden encontrase en INNERARITY, D., *Modernidad y postmodernidad* en «Anuario Filosófico» 20/1 (1987), pp. 105-29. Además, la modernidad supone también una pérdida del mundo específicamente humano. Sobre el desarraigo en la modernidad cfr. BERGER, P. et al., *Un mundo sin hogar*, Sal Terrae, Santander 1979.

7 ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 3: 414 b 1-7; Cfr. *S. Th.*, I, q. 80, a. 1; *De veritate* q. 22, a 1.

En tercer lugar, la interpretación humeana de la causalidad que la identifica con la sucesión regular de dos eventos no es aceptable. Si se afirma que una piedra cae por la fuerza de la gravedad, no se está afirmando una causalidad humeana, porque la fuerza de la gravedad no es un evento. Además, como ha señalado Geach, la física actual ha de recurrir en muchos casos a las disposiciones, como se muestra en los casos de interferencias. Si se trata de explicar, por ejemplo, el cambio de temperatura en una habitación con un calefactor y un refrigerador, no se puede postular una inexistente subida de temperatura de ocho grados fruto del calefactor y una inexistente bajada de cinco grados fruto del refrigerador, sino que la explicación se fundamenta no en eventos sino en lo que hubiera ocurrido si no hubiese acontecido una interferencia, y esto supone el uso de tendencias naturales. Ahora bien, la tendencia sólo puede ser especificada describiendo lo que sucede si la tendencia se cumple. Sin embargo, una tendencia no es mera potencialidad, porque una pieza de mármol tiene la potencialidad de asumir diferentes formas, pero no tiene tendencia a ninguna de ellas. La tendencia, aunque es distinta de lo que actualmente sucede, no es pura potencialidad, sino que es en cierto modo actual[8].

Desde este punto de vista, conviene advertir que, según lo que se está exponiendo, decir que alguien ha hecho algo porque lo deseaba, no implica postular un evento mental en la conciencia que causa humeanamente una acción física, sino explicar una acción como fruto de una tendencia (en paralelo a la piedra y la fuerza de gravedad). No se trata de que los deseos no sean nunca un episodio mental, lo que es obviamente falso, sino de que no siempre lo son.

La filosofía clásica entendió el apetito natural como la tendencia o inclinación a la propia plenitud. Puesto que son finitos, los seres creados pueden adquirir perfecciones complementarias de otros seres. A esta relación entre los seres se le llama a menudo «conveniencia», que significa la aptitud de un ser para actualizar la potencialidad de otro. Para un ser, convenir a otro es ser su bien. «Lo que es conveniente para algo, es para él el bien». Por ello, la bondad no es un «valor» sobreañadido al ser o, primariamente, un calificativo moral sino que la bondad es en primer lugar la conveniencia

8 Cfr. ANSCOMBE, G. E. M. y GEACH, P. T., *Three philosophers*, pp. 101-4.

cia ontológica. Por ello, como dice Aristóteles, «el bien es lo que todos apetecen»[9]. El bien tiene razón de fin. Pero esto no significa que el bien sea tal porque es deseado, sino que es deseado porque es bien.

La tendencia al bien propio, a lo conveniente, a la propia plenitud, procede pues según la tesis clásica de un principio intrínseco. Como escribe Tomás de Aquino, «todos los seres naturales están inclinados a lo que les conviene, pues hay en ellos cierto principio de inclinación por el que su inclinación es natural» (es decir, no violenta, como sería de otra forma). De esta manera, no son simplemente conducidos a sus debidos fines, sino que más bien ellos mismos de algún modo se dirigen a él por su propia conveniencia (*ita ut quodammodo ipsa vadant, et non solum ducantur in fine debitus*)[10].

Cuando la inclinación al bien procede del conocimiento, el apetito se llama elícito, que no es sino la tendencia al bien conocido como bueno y conveniente. Dentro del apetito elícito, la psicología clásica distingue entre el apetito elícito sensitivo, que es la tendencia que se desencadena desde el conocimiento sensorial, y el apetito elícito intelectual o voluntad, que se funda en el conocimiento intelectual[11]. La captación del bien como bueno y conveniente se realiza en la estimativa-cogitativa y en la razón práctica.

Los deseos o tendencias radican, pues, en primer lugar en la intimidad objetiva, o unidad orgánica del viviente, y comparecen o se manifiestan en su intimidad subjetiva, en su «saber de sí», en cuanto que en el viviente hay funciones cognoscitivas, y en mayor o menor grado según sea mayor o menor la dotación cognoscitiva animal.

Ahora bien, este conocimiento de los propios deseos no procede de un nuevo «sentido interior» que infaliblemente nos informe de ellos. El conocimiento de los apetitos elícitos no requiere una nueva facultad cognoscitiva. Puesto que el apetito surge de una aprehensión del animal, comparte el *esse* intencional que, como se ha visto, pertenece a la aprehensión del animal; pero existir con *esse* in-

9 ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* I, 1: 1094 a 2-3.

10 *De Veritate*, q. 22, a. 1; cfr. GILSON, E., *Elementos de filosofía cristiana*, pp. 312-8. La importancia de esta tesis para la ética es difícil de exagerar.

11 Cfr. *S. Th.*, I, q. 59, a. 1.

tencional en la facultad sensorial es ser un objeto de la conciencia sensitiva animal[12]. También que el apetito elícito proceda de una forma intencional, explica la peculiar intencionalidad del objeto del deseo, pues del mismo modo que el objeto de la sensación puede no existir realmente, el objeto del deseo puede no existir en realidad y no cualquier descripción física del objeto del deseo es una descripción del objeto intencional. Por ejemplo, El Dorado es un objeto intencional que no tiene existencia real, y cuando Edipo desea casarse con Yocasta, no desea casarse con su madre, aunque Yocasta lo sea.

Se llama conducta instintiva a la conducta que es *mediada* por el conocimiento de la realidad. Antes se ha llamado al instinto «inteligencia inconsciente» para significar que el instinto es la organización de la conducta con base en el conocimiento de los fines, pero sin que el animal sea capaz de proponerse tales fines. En la medida en que se va ascendiendo en la escala biológica y aumenta el conocimiento que el animal tiene de sí y del medio, los instintos pierden rigidez y automatismo. La aparición de una plasticidad en la conducta instintiva permite su modificación por medio de la experiencia, es decir, aumenta la capacidad de aprendizaje, y en consecuencia, la intimidad subjetiva del animal adquiere un mayor protagonismo en su conducta. En cuanto que un animal protagoniza su conducta con base en el aprendizaje y la experiencia se podría comenzar a hablar de vida biográfica y no sólo biológica. Como el aprendizaje y la experiencia son funciones de la estimativa, en tanto que pieza de cierre del circuito estímulo-respuesta, la estimativa es la instancia máximamente unificante de la vida animal porque en ella el animal adquiere experiencia sobre sí mismo, sobre el mundo externo y sobre su mutua relación.

2. *Los instintos animales básicos. Deseo e impulso*

Si la característica del animal frente al vegetal es que sus funciones vegetativas están mediadas por el conocimiento, entonces los instintos animales básicos son la mediación cognoscitiva e impulsivo-

12 Cfr. ANSCOMBE, G. E. M. y GEACH, P. T., *Three philosophers*, p. 106.

motora de las funciones vegetativas básicas, a saber, la autoconservación y la reproducción. Por lo tanto, los instintos animales básicos serán el *instinto nutritivo* y el *instinto sexual.* Si tenemos en cuenta ahora los animales superiores, nos encontramos con una mayor interiorización del mundo exterior, con una intimidad subjetiva más amplia, que integra más el pasado y el futuro, y con una mayor capacidad de movimientos y de aprendizaje. Nos encontraríamos entonces, o bien con una gama más amplia de instintos, que serían cada vez más plásticos, o bien con los mismos instintos nutritivo y sexual pero con mayor número de mediaciones cognoscitivas e impulsivo-motoras, o bien por último, con ambas cosas a la vez; con instintos nuevos y con una mayor complejidad de los anteriores.

En el ámbito de la psicología científica, la definición, clasificación y jerarquización de los instintos animales dista mucho de ser una cuestión pacífica[13], aunque existe un cierto acuerdo en que la necesidad más intensamente sentida y menos resistible para un buen número de especies superiores es la de la sed. En el campo de la psicología filosófica, aunque también se desarrollan polémicas, hay una cierta unanimidad en cuanto a las tres posibilidades enumeradas: instintos elementales en los animales inferiores y dos gamas de instintos (en una menos y en otra más complejos) en los animales superiores. Esta dualidad fue formulada de modo explícito y completo en primer lugar por Platón, recogida por Aristóteles, mantenida en las escuelas medievales platónica y aristotélica, y vuelve a ser sostenida de diferente manera en la modernidad por Schopenhauer, Nietzsche, Scheler, Freud y otros autores. En todos estos casos, la dualidad de instancias apetitivas se establece en base al análisis de un fenómeno observable: el conflicto afectivo.

En efecto, si algo es agradable aquí y ahora —por ejemplo, descansar— pero se persiste en el esfuerzo de la búsqueda de algo —por ejemplo, agua— es porque el deseo de lo *agradable ahora* es contrarrestado y sobrepasado por el deseo de *lo agradable más adelante y después.* Es decir, es sobrepasado por *otra* instancia impulsiva

13 Cfr. SKINNER, B. F., *Ciencia y conducta humana,* ya citado; TINBERGEN, N., *El estudio del instinto,* Siglo XXI, Madrid 1969; LORENZ, K., *Evolución y modificación de la conducta,* Siglo XXI, Madrid 1976.

capaz de resistir lo adverso o desagradable presente —en nuestro ejemplo, el cansancio— para obtener lo agradable futuro —el agua—[14].

La designación de estas dos tendencias o grupos de tendencias ha variado históricamente, y con ello ha oscilado también en algunos aspectos el campo de los fenómenos correspondientes. Pero a grandes rasgos hay una cierta correspondencia entre los términos *epithymía* y *thymós* griegos, *apetito concupiscible* y *apetito irascible* latinos, *impulso de vida* (*eros*) e *impulso de muerte* (*thanatos*) del psicoanálisis contemporáneo, *sexualidad* y *agresividad*, y los términos genéricos de *deseo* e *impulso* tal como se usan en el lenguaje ordinario.

El fundamento de la distinción entre las dos instancias operativas es el conflicto afectivo. Ahora bien, ¿qué tiene que ocurrir para que en un mismo sujeto haya dos deseos enfrentados?, ¿cómo tiene que estar constituido tal sujeto?

Ha quedado ya establecido que el punto de arranque de los apetitos elícitos es el conocimiento. Pues bien, para que haya dos principios desiderativos tiene que haber dos tipos de percepción de lo agradable, a saber, la captación de lo agradable sin más, y la captación de lo agradable arduo. La diferencia entre lo agradable sin más y lo agradable arduo consiste en que lo agradable arduo es lo agradable *después* de superar un obstáculo. La dualidad de facultades apetitivas se funda, pues, en dos tipos distintos de captación de valores *en el tiempo*: la captación de los valores dados en el *presente* inmediato de la sensibilidad funda el *deseo* (*epithymia, apetito concupiscible*, etc.), y la captación de los valores en el *pasado* y el *futuro* según los articula la sensibilidad interna, funda el *impulso* (*thymos, apetito irascible*, etc.) y permite referir el deseo a valores que están más allá del presente inmediato de la sensibilidad.

Deseo pueden ya tener todos los animales con sólo estar dotados de sentido del tacto, pues si hay tacto hay conocimiento de lo agradable y desagradable, y se desea lo uno y se rehúye lo otro, con lo cual las funciones vegetativas de autoconservación pueden aparecer ya como instinto de fuga y de nutrición, y las reproductivas co-

14 Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 10: 433 b 5-10 y CHOZA, J., *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, Eunsa, Pamplona 1978, pp. 192-8.

mo instinto sexual, por rudimentarios que sean[15]. En cambio, para que haya agresividad se requiere un equipamiento completo de la sensibilidad interna porque tiene como condición de posibilidad la integración del futuro y el pasado.

Hay un acuerdo casi general en que los impulsos agresivos referidos a lo arduo arrancan del deseo de lo agradable y terminan en él, porque se despliegan en el tiempo y tienen por eso carácter medial, procesual, mientras que los actos del deseo se refieren a lo *presente* y tienen carácter terminal, de fin (como ocurre con el placer y el gozo). Los actos impulsivo-agresivos se refieren a lo ingrato o a lo obstaculizante que se interpone entre el viviente y su objetivo: por eso dichos actos tienen carácter medial, de tal manera que la duración, el tiempo y el movimiento, son constitutivos de su misma estructura. Los actos que consisten en la satisfacción del deseo son todos inmanentes, mientras que los actos impulsivo-agresivos, aun siendo desde luego inmanentes por tratarse de operaciones vitales, implican también acciones transeúntes, sobre otros seres.

A primera vista, podría parecer que los impulsos implican un grado de vida inferior al de la mera sensualidad, puesto que comportan un desperdigarse en el tiempo y en una pluralidad de operaciones, mientras que la sensualidad se cumple en un reposo o quiescencia placentera de la subjetividad animal sobre sí misma. En realidad sucede todo lo contrario, porque mientras mayor sea la dotación cognoscitiva y apetitivo-motora de un animal, más mundo externo interioriza y más intimidad sustancial suya interioriza, es decir, más amplia y profunda es su intimidad subjetiva, más «se posee» a sí mismo, con lo cual más amplia y profunda es la placentera quiescencia de la intimidad subjetiva sobre sí misma. Dicho de otra manera, si sólo existe la primera instancia apetitiva —lo que es correlativo de la existencia de funciones cognoscitivas referidas sólo al presente inmediato e incapaces de articular presente y futuro— sólo

15 Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* II, 3: 414 b 1. La definición de instinto como la mediación cognoscitiva de una función vital vegetativa con la consiguiente ejecución de ésta desde el conocimiento de su objetivo, es útil para recorrer toda la gama de los instintos animales desde los más rígidos hasta los más plásticos, pero no permite fijar exactamente el límite inferior: los tropismos, las taxias y algunos reflejos sí quedan bien diferenciados, pero algunos reflejos de tipo más complicado tal vez no quedan suficientemente diferenciados del instinto con esta definición, que necesitaría ser completada con una definición fisiológica.

existe una conducta instintiva muy simple y una quiescencia placentera muy efímera, que consiste en el agrado producido por sensaciones intermitentes. En cambio, si existen las dos instancias apetitivas antedichas, es porque existen funciones cognoscitivas capaces de articular pasado y futuro en un presente interior (intimidad subjetiva) más estable, que acoge en sí mucho mejor las fuerzas orgánicas radicadas en la intimidad sustancial —que precisamente por eso son ahora más intensas y «profundas»— y más amplitud del mundo interior. Esto lleva consigo que los instintos pertenecientes a la primera instancia, los de autoconservación (nutritivo, de fuga, gregario, etc.) y de reproducción (instinto sexual), son ahora más complejos, como antes se dijo, más amplios y profundos, porque están mediados por los instintos de la segunda instancia.

Esto significa que los animales superiores viven de un modo más radical e íntimo su nutrición, su colaboración con sus congéneres, su sexualidad, su maternidad-paternidad, su agresividad, etc. con expresiones de lo que podríamos llamar altruismo, generosidad, amor, coquetería, celos, ternura, rencor, etc. Se trata de comportamientos que frecuentemente se observan en algunos animales domésticos (asno, perro, caballo, etc.) y en otros animales en estado natural[16].

Toda esta gama desiderativa e impulsiva se da también en el hombre, puesto que también en él las funciones vegetativas de autoconservación y reproducción están mediadas por el conocimiento, pero como se trata de un conocimiento mucho más amplio y profundo, la gama es bastante más compleja. El impulso y el deseo, la agresividad y la sexualidad, o como se les quiera designar, constituyen el complejo de tendencias orgánicas que según las diversas escuelas psicológicas se denomina «vitalidad», «inconsciente», «fondo endotímico», «tono vital», etc. y que aquí ha quedado englobado en la denominación de «intimidad sustancial».

3. *La dinámica tendencial humana*

Si el tema del instinto resulta polémico en el ámbito de la psicología animal, no lo es menos en el de la humana, en la que el

16 Cfr. EIBL-EIBESFELDT, I., *Etología*, pp. 327-429.

debate afecta a la cuestión previa de si puede o no haber instintos en el hombre. En el campo de la psicología científica, el enfrentamiento entre el instintivismo de McDougall y el conductismo de Watson al que se aludió antes, estaba referido también a la conducta humana, al igual que lo está en nuestros días el enfrentamiento entre neoconductismo y etología, sólo que esta polémica es una parte de otra más amplia sobre lo innato y lo adquirido.

Esta amplia polémica enfrenta, en términos generales, a las ciencias biológicas con las sociales y, más en concreto, a la antropología física y biológica con la social y cultural.

Como exponente de la primacía de lo adquirido puede considerarse a B. F. Skinner, quien sostiene que mediante un sistema adecuado de premios y castigos podría configurarse la conducta humana en cualquier dirección, encauzándola en circuitos estables (del tipo de condicionamientos complejos), que determinaran el comportamiento del hombre según lo que se le hubiera acostumbrado a desear y a rehuir[17]. Como exponente de una posición contraria, puede considerarse a K. Lorenz, quien sostiene que mediante un sistema de premios y castigos controlado desde el medio externo no es posible configurar de modo estable y predeterminado el comportamiento humano, pues los comportamientos de ese tipo (y, en concreto, los agresivos) están determinados por la programación genética del hombre, de manera que sólo se pueden alterar modificando la programación[18]. La tesis de que existe un determinante genético del comportamiento social humano es defendida también por la sociobiología[19].

17 Cfr. SKINNER, B. F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Fontanella, Madrid 1974.

18 Cfr. LORENZ, K., *Sobre la agresión*, Siglo XXI, Madrid 1976. Alternativas a la tesis de Lorenz pueden verse formuladas por la antropología sociocultural en MONTAGU, A., *La naturaleza de la agresividad humana*, Alianza, Madrid 1982 e Id., *¿Qué es el hombre?*, Paidós, Buenos Aires 1987; HARRIS, M., *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Alianza, Madrid 1980; y por el psicoanálisis, FROMM, E, *Anatomía de la destructividad humana*, Siglo XXI, Madrid 1982 y MITSCHERLIGH, A., *La idea de la paz y la agresividad humana*, Taurus, Madrid 1973. Una exposición global puede verse en VAN RILLAER, J., *La agresividad humana*, Herder, Barcelona 1978 y MACKAL, P., *Teorías psicológicas de la agresión*, Pirámide, Madrid 1983.

19 La sociobiología mantiene la existencia de un determinante genético en la conducta agresiva, en las diferencias de la conducta sexual entre los dos sexos, la

Desde luego el comportamiento humano está condicionado por lo que se le ofrezca como castigo y recompensa desde fuera, es decir, desde el medio sociocultural en el que nace y vive, y también por el conjunto de fuerzas vitales internas que constituyen su temperamento. La cuestión ahora es establecer la diferente articulación de lo innato y lo adquirido en los animales y en el hombre.

a) *Plasticidad de la dinámica tendencial humana*

Las funciones vitales vegetativas de autoconservación y reproducción existen también en el hombre y, como en el caso de los animales, están mediadas por el conocimiento, pero por un conocimiento de bastante más alcance, lo que hace que los deseos e impulsos sean bastante más complejos y más plásticos.

Nos encontramos así con tres tipos de mediación cognoscitiva de las funciones vegetativas: la mediación de la sensibilidad externa (animales inferiores), la mediación de la sensibilidad interna (animales superiores) y la mediación del conocimiento intelectual. Estos tres tipos de mediación dan lugar a tres tipos de comportamiento que se pueden representar gráficamente a partir del esquema de Jakob von Uexküll del «círculo funcional de la vivencia», ampliamente usado por la antropología alemana contemporánea[20].

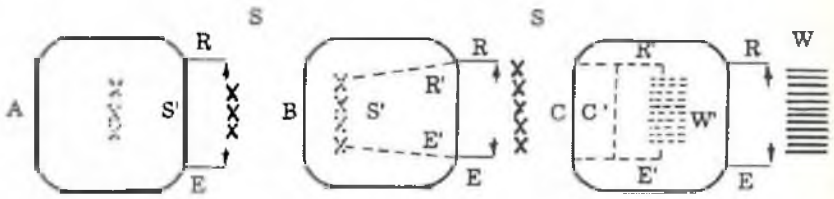
---

división sexual del trabajo, el tabú del incesto, la familia, la conducta altruista y la religión. Sobre la sociobiología, además de las obras ya citadas de Wilson, Ruse y Barash, puede verse la breve exposición que el propio WILSON hace en *¿Qué es la sociobiología?* en «Teorema» 12/3 (1982), pp. 237-50.

Críticas a la sociobiología desde el punto de vista de la antropología sociocultural pueden encontrarse en obras como la de HARRIS, M., *Cultural materialism*, Vintage Books, New York 1980, pp. 119-140. (Hay traducción castellana en Alianza Editorial)

20 Cfr. UEXKULL, J. y KRISZAT, G., *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Fischer, Stuttgart 1972; GEHLEN, A., *El hombre;* y LLANO, A., *Para una antropología de la objetividad* en «Estudios de Metafísica» 3 (1973), pp. 65-96.

Los tres esquemas serían los siguientes:



ESQUEMA A ESQUEMA B ESQUEMA C

En los esquemas A y **B**, **S** es el sistema de *estímulos* (desencadenadores del comportamiento que constituyen *el medio* en el que vive el animal; **R** es el conjunto de *receptores* que forman su dotación cognoscitiva; **E** los *efectores* de que consta su sistema motor; **S'** designa la parte del medio exterior interiorizada cognoscitivamente.

En el esquema A, el circuito estímulo-respuesta es automático. Los elementos del medio externo que el animal capta como relevantes para su autoconservación son muy pocos, en correlación con una dotación cognoscitiva rudimentaria y con unas pautas de comportamiento muy rígidas, que se ejecutan desde el conocimiento del objetivo (estímulo) correspondiente. La correspondencia estímulo-respuesta es biunívoca y la intimidad subjetiva no tiene más amplitud que la que viene dada por la intermitencia de las sensaciones.

En el esquema **B**, **S'** designa más elementos del medio exterior **S** interiorizados cognoscitivamente y *valorados*: **R'** y **E'** designan los aspectos de la intimidad sustancial orgánica interiorizados o acogidos en la intimidad subjetiva, es decir en la «autoconciencia vital animal». Ahora el circuito estímulo-respuesta es menos automático y no hay en él una correspondencia biunívoca estricta, sino un número finito de pautas de conducta, cada una de ellas con un número de alternativas variable pero finito, en correspondencia con un número variable pero finito de aspectos del medio exterior (percepciones). Se trata de pautas de conducta (instintos) menos rígidas y más flexibles, más mediadas por el conocimiento, por el aprendizaje (há-

bitos), en virtud del cual las actividades de autoconservación y reproducción son vividas subjetivamente de un modo más amplio y profundo.

En el esquema C, **W** designa el *mundo* (Welt), y **W'** el mundo interiorizado en contraposición al *medio* o perimundo en el que vive el animal. Como se verá más detenidamente al hablar del conocimiento intelectual, a diferencia de los animales, el hombre vive en un mundo de *objetos.* Mientras que en el caso de los animales, el conocimiento está prefijado de antemano por las pautas de comportamiento, de modo que el animal sólo capta lo que es relevante para su conducta y en cuanto que es relevante para ella, el hombre está abierto a un mundo de objetos, de tal modo que la conducta humana puede ser determinada por la manera de ser de los objetos. Por tanto, lo que del medio exterior puede ser de interés para el hombre es *todo,* la totalidad de lo real, de lo posible, etc. **R'**, **E'** y **C'** designan todo aquello que de la intimidad sustancial orgánica es acogido en la intimidad subjetiva humana, y la línea que es común a **C** y **C'** indica la dimensión o el aspecto de la propia realidad —de la intimidad sustancial—, que no es acogido por la autoconciencia humana.

Las diferencias entre la conducta animal y humana, entre el esquema A-B y el C, son:

1º.- El número de percepciones de realidades que pueden tener interés para el hombre es potencialmente infinito.

2º.- La conciencia vital, que valora la realidad respecto del propio organismo y con vistas a una acción que satisfaga una necesidad orgánica, está ahora en conexión con el intelecto y la voluntad, y por eso, además de valorar con respecto a la propia situación orgánica, lo que algo es *para mí,* capta el significado de lo real *en sí,* que ya no está necesariamente referido a una acción o a una necesidad del organismo. La conducta humana puede ser determinada por el modo de ser del objeto.

3º.- Percibido algo de interés no se produce automáticamente una respuesta. El hombre debe inventar su propia conducta, puesto que ésta no está *mediada* por el conocimiento (de modo que su principio y su fin queden fuera del conocimiento, que entonces sería *medio*), sino *principiada* por él. La intimidad sustancial queda acogida de tal modo en la intimidad subjetiva, que es verdadera autoconciencia, que ambas son igualmente radicales. La

> radicalidad o principialidad de la intimidad subjetiva *a simultaneo* con la sustancial hace que, por una parte, las tendencias *naturales* del hombre (que nacen de la intimidad sustancial) hayan de ser dirigidas desde su principio hasta su fin por el conocimiento, y, por otra, que haya actividades cuyo principio y su fin dependan sólo del conocimiento. Como un ejemplo del primer tipo, se puede citar la conducta nutritiva; como un ejemplo de la segunda, la lucha por la libertad política. En el primer caso, las tendencias naturales no son instintos y no se cumplen instintivamente (con la mediación de una inteligencia inconsciente). En el segundo queda patente que en el hombre existen deseos y tendencias nacidos exclusivamente del conocimiento intelectual, y que, por tanto, el hombre se propone fines a sí mismo, según las definiciones citadas de Tomás de Aquino, Kant y Nietzsche[21].

Así pues, el hombre no tiene propiamente instintos, y en lugar de una inalterable constancia de los factores percepción-comportamiento, o una limitada variación en ellos, tiene una variabilidad indefinida para el comportamiento, es decir, su dinámica tendencial es sumamente plástica, en correlación con la capacidad de aprendizaje de cada una de sus instancias operativas, o lo que es lo mismo, con la capacidad de hábitos de cada una de ellas.

Así pues, la imagen del hombre según la cual, la autoconciencia intelectual y volitiva se añade a una naturaleza animal cerrada en sí misma, es completamente falsa. La animalidad humana es *específicamente* humana, y por tanto los deseos y tendencias humanas, por biológicas que sean, son específicamente humanas. Por decirlo al modo clásico, la espiritualidad de las facultades superiores *redunda* en los deseos orgánicos haciéndolos abiertos y plásticos[22]. Quizá la consideración del hambre, la sed o el deseo sexual, pueda aclarar este punto.

---

21 Cfr. Cap. II, 2. La cuestión que desde este planteamiento ha sido suscitada acerca de si la *voluntas ut natura* o la tendencia natural del hombre a la felicidad es o no un «instinto», o sea, si es o no ontológicamente anterior al conocimiento, recorre toda la historia de la filosofía. Ahora no entramos en su consideración porque pertenece de lleno a otro tema de la Antropología filosófica.

22 Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 30. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La vida eterna y la vida del alma*, Rialp, Madrid 1960, pp. 17-20. La misma observación puede encontrarse en BAUDELAIRE, Ch., *Los paraísos artificiales*, Fontamara, Barcelona 1981, p. 47.

La nutrición es una necesidad biológica y el hambre o la sed son sensaciones orgánicas, pero por fuertes que sean son incapaces de determinar qué se ha de comer y beber, y cómo se ha de conseguir tal comida o bebida. Esto queda biológicamente indeterminado, y el hombre es un ser omnívoro. La determinación de esa plasticidad corre por cuenta de la cultura, es decir, del intelecto, y, por tanto, la satisfacción del hambre corre por cuenta no de un instinto sino del arte de la gastronomía. La peculiar infinitud de los deseos humanos aparece en este caso en la ausencia de un límite biológico de la comida y de la bebida. Consideracines paralelas podrían hacerse acerca de la sexualidad humana.

b) *El control intelectual-volitivo de los deseos o tendencias*

La conciencia intelectual volitiva ha de acoger, pues, desde su comienzo, los deseos y tendencias orgánicas, y por ello, en cuanto que principiados también por la intimidad subjetiva, pueden ser vividos *autoconsciente*, o lo que es lo mismo, *personalmente*. Hay, o puede haber, en efecto, un modo personal de vivir la propia nutrición, la propia sexualidad, etc.

Ahora bien, que la intimidad subjetiva, o el ámbito de la conciencia intelectual y libre, deba asumir las tendencias orgánicas, es decir, que las funciones nutritivas, sexuales, perceptivas, valorativas, motoras, etc., tengan que ser *aprendidas*, queden desarrolladas y consolidadas en forma de *hábitos*, no significa que queden desplazadas.

La articulación entre deseos e impulsos y razón y voluntad es del tipo de lo que Aristóteles llamó dominio «político» en contraposición al dominio «despótico»[23]. Dominio despótico es el de la voluntad sobre el sistema muscular-motor ya consolidado por hábitos: cuando quiero mover un brazo, lo muevo inmediatamente, sin que —en circunstancias normales— el sistema muscular ofrezca la menor resistencia. No ocurre lo mismo con los deseos e impulsos: cuando se sienten, no porque se *quiera* dejar de sentirlos desaparecen. Esto quiere decir que las relaciones de los deseos e impulsos con las facultades superiores, son muy peculiares, pues tienen una cierta auto-

23 Cfr. ARISTÓTELES, *Política* I, 5: 1254 a 34-b 9.

nomía con respecto a ellas. Tal autonomía es, precisamente, la manifestación de que la radicalidad sustancial no ha sido desplazada. El intento de controlar despóticamente los deseos y tendencias supone la negativa de la conciencia a admitir la *existencia* de los deseos o tendencias. Es obvio, que esta negativa así caracterizada se opone no sólo a lo que Aristóteles llama dominio político, sino a lo que en la tradición cristiana se ha llamado «aceptación de sí mismo».

Que la intimidad subjetiva ejerce un dominio político quiere decir que «educa» a las tendencias, que las modula según sus propios criterios, no que pretenda hacerlas desaparecer, o que intente excluirlas de los móviles de la conducta. De esta acción moduladora o educadora, que se ejerce siempre en un medio sociocultural determinado, resulta el carácter de un hombre o su falta de carácter si tal acción ha sido débil, insuficiente o nula. Entonces, la base biológica y la inclinación espontánea de los deseos (lo que en la psicología científica y en el lenguaje ordinario se llama «temperamento») pueden evolucionar selváticamente, al azar, sin un suficiente cultivo moral o intelectual.

La cierta autonomía de las tendencias (su radicalidad sustancial) y el medio sociocultural es lo que *determina* el temperamento de cada uno, y la radicalidad subjetiva es lo que hace que el hombre sea tarea para sí mismo, tanto en lo que se refiere al desarrollo y formación de su personalidad (la personalidad es, precisamente, el conjunto de hábitos que la educación recibida y las propias decisiones logran configurar sobre la base biopsíquica), como en lo que se refiere a la constitución de las relaciones intersubjetivas, a la configuración de la sociedad y la cultura y al desarrollo de la historia.

Ahora aparece claro que la diferencia entre el animal y el hombre estriba precisamente en los hábitos. En virtud de ellos, el comportamiento humano no es un sistema más o menos amplio pero cerrado, sino un sistema abierto, con posibilidades en cierto modo infinitas.

Que el hombre no tiene instintos en sentido propio (esquemas A y B) quiere decir que tiene hábitos, y, por ello, en él hay trabajo, técnica, arte, lenguaje, ciencia, derecho, moral, es decir, cultura e historia, y por ello se dice que es espíritu, que trasciende la historia porque es más radical (más principial) que ella en cuanto que la fundamenta.

c) *Dinámica biológica y eticidad*

Cuando se dice que los instintos son la mediación cognoscitiva e impulsivo-motora de las funciones vegetativas, se quiere decir con ello que los dinamismos que ponen en marcha tales funciones se encauzan mediante el conocimiento a través del sistema impulsivo-motor de manera que alcanzan sus objetivos certeramente (con más o menos aprendizaje). Esto significa que el viviente *logra sus fines* de desarrollarse, autoconservarse y reproducirse.

Como quiera que la ética es la ciencia de los fines y de los medios que a ellos conducen, se podía hablar de una ética animal y de los fundamentos biológicos o genéticos de la ética humana. Y efectivamente, así lo han hecho Dobzhansky y Ayala en el campo de la genética[24], K. Lorenz en el de la etología y E. O. Wilson en el de la sociobiología. En los tres casos se mantiene que las normas éticas surgen porque tienen ventajas adaptativas y se consolidan porque sólo los animales que las cumplen sobreviven y dejan descendencia. Así pues, según K. Lorenz, el «decálogo» está inscrito en el código genético de los animales, que lo observan escrupulosamente, y según E. O. Wilson, está en la base de las sociedades animales, cuya estabilidad viene precisamente de la observancia de tales normas. El problema de la inmoralidad humana surge porque la programación genética que regula el comportamiento animal está rota en el hombre, de manera que su comportamiento puede ser y es depravado: en concreto, con excepción de algunos roedores que en ciertas condiciones se aniquilan masivamente entre ellos, el hombre parece ser el único animal que manifiesta una agresividad intraespecífica incontrolable y devastadora[25].

Desde el lado de las ciencias sociales, más concretamente desde el de la antropología sociocultural, se sostiene por el contrario que las configuraciones socioculturales humanas surgen en virtud de normas que no tienen ni pueden tener fundamento biológico, y cuya función es, precisamente, reprimir los instintos incontrolados y organizar la vida *culturalmente*, lo que equivale a organizar la vida *hu-*

24 Cfr. AYALA, J., *Origen y evolución del hombre*, Alianza Editorial, Madrid 1980.

25 Cfr. LORENZ, K., *o. c.*, pp. 260-310.

manamente. Desde esta perspectiva, la aparición de la norma ética marca justamente la frontera entre el animal y el hombre, siendo la primera de todas esas normas la prohibición del incesto, que constituye la familia humana como tal, base de la sociedad humana. Con matizaciones diversas, esta es la tesis de Lowie, B. Malinowski y C. Levi-Strauss, entre otros.

En realidad, como frecuentemente sucede, ambas posturas tienen su parte de razón, pero la polémica no está resuelta. La tesis de la etología parece cierta en cuanto que, pese a algunos comportamientos aberrantes en estado de cautividad bien conocidos por los propios etólogos, en términos generales el comportamiento animal se adecúa a los fines de la naturaleza animal y, por tanto, del mismo modo que es, inconscientemente inteligente, es inconscientemente bueno. También parece verdadero que en algún sentido se puede hablar de una base biológica de la ética humana en cuanto que, como la naturaleza humana es *también* una naturaleza animal, los fines de su autorrealización son *también* los de la autorrealización de una naturaleza meramente animal.

Ahora bien, la «ruptura» de la regulación automática de la conducta humana no es una deficiencia sino la radicalización de la intimidad subjetiva al mismo nivel que la sustancial, en virtud de la cual el conocimiento es *también* principio rector de todo el dinamismo tendencial. La inteligencia y la bondad dejan así de ser inconscientes, para pasar a ser responsables, es decir, a depender del control autoconsciente del sujeto, o sea, de su libertad. Por tanto, la ausencia de un regulador automático de la conducta y la plasticidad e indeterminación que caracteriza a las tendencias humanas, es decir, la libertad, constituye el verdadero fundamento «biológico» de las normas morales. Y, de hecho, siempre se ha mantenido en filosofía que el fundamento de la ética es la libertad. Puesto que las tendencias humanas son máximamente plásticas es preciso establecer unos criterios o normas para encauzarlas de manera que alcancen sus objetivos. Tales normas, en tanto que no son «reguladores inconscientes» sino reguladores conocidos, se llaman propiamente *normas éticas*, *normas jurídicas* y *costumbres sociales*[26], e indican el modo en

26 No se quiere decir que estas normas no puedan estar asimiladas a nivel inconsciente como hábitos consolidados. Se quiere decir que su fundamento no es sólo la intimidad sustancial, sino *también* la intimidad subjetiva.

que los deseos e impulsos pueden ser vividos personalmente, es decir, según una integración unitaria de la intimidad sustancial y la intimidad subjetiva.

La tesis de la antropología sociocultural, según la cual la norma cultural (ética, jurídica o sociológica) determina la frontera entre el animal y el hombre, también parece cierta. Sin embargo, tal norma no puede tener un carácter fuertemente represivo, porque sólo pueden ser fuertemente reprimidos los instintos que tienen mucha fuerza, y por tanto, unos objetivos muy determinados. Dada la plasticidad de la tendencialidad humana (admitida tanto por la antropología física como por la sociocultural), las normas éticas no tienen inicialmente una función represiva de lo que es fuerte, sino, por el contrario, encauzadora y fortalecedora de lo que es débil, por disperso e indeterminado. Los deseos e impulsos son así encauzados y fortalecidos por un conjunto de normas de modo que cuando están consolidados (lo que consiste en la adquisición de hábitos) y unitariamente integrados en la intimidad subjetiva se llaman *virtudes* (virtud significa etimológicamente fuerza).

CAPÍTULO VII

SENTIMIENTOS, EMOCIONES Y PASIONES LA DINÁMICA DE LA AFECTIVIDAD

1. *Noción y clasificación de los afectos*

El estudio de la afectividad parece presentar dificultades insuperables debido a su presunta naturaleza esencialmente subjetiva. Si la afectividad se entiende *exclusivamente* como una modificación de la autoconciencia del sujeto, es decir, si un afecto puede ser correctamente entendido sólo como lo que yo *siento* cuando estoy en determinado estado de ánimo, entonces su análisis objetivo parece imposible, no sólo por las diferencias individuales de corte psicológico, sino por las diferencias culturales e históricas de corte sociológico. No es difícil constatar que a lo ancho de las diversas culturas y a lo largo de la historia occidental, hay una variación en el modo en que los sujetos viven la afectividad.

Ahora bien, para la mayoría de los autores, los sentimientos, afectos, emociones y pasiones, comprenden no sólo unas determinadas «sensaciones», o unas modificaciones de la conciencia, sino que habitualmente comprenden o implican ciertas alteraciones orgánicas, determinados deseos, un modo de conducta más o menos típico, etc., relacionados todos con un objeto específico. Así, por ejemplo, la ira o el enfado no estriban sólo en ciertas sensaciones más o menos típicas, sino que quien se enfada *por algo* o *con alguien*, palidece o enrojece, se le enciende la mirada, aumenta el ritmo cardíaco, etc. Habitualmente experimenta ciertos deseos, como aniquilar algo o a alguien, y suele realizar una conducta más o menos típica, como gritar, perder la compostura, etc.

El problema que en buena medida centra las discusiones actuales en torno a la afectividad es cómo se han de entender las relaciones entre tales factores. ¿Son relaciones lógicas y necesarias o contin-

gentes y causales? ¿Debemos decir que las peculiares sensaciones que experimenta quien sufre una emoción *acompañan* las alteraciones orgánicas, las *causan* o se *identifican* con la conciencia subjetiva de tales modificaciones? ¿Tienen todas las emociones un objeto? ¿Es el objeto la *causa* de la emoción? ¿Qué relación hay entre las sensaciones típicas de la emoción y la conducta?

El estudio de las emociones y sentimientos puede enfocarse también desde los habituales cuatro puntos de vista. Desde la perspectiva de la exterioridad objetiva, la biología investiga, por ejemplo, a partir de 1872, en que Darwin publica *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*[1], cuáles son las ventajas adaptativas de la expresión de las emociones como formas de conducta que favorecen la supervivencia. El estudio neurofisiológico es iniciado por W. James y la investigación de las localizaciones cerebrales de los fenómenos afectivos fue desarrollada por Cannon, Papez y McLean y otros desde 1920 hasta finales de los años 60, descubriendo cada vez más conexiones entre las diversas áreas y circuitos cerebrales (lóbulos temporales, áreas corticales y subcorticales y todo el sistema límbico). A partir de 1970 la investigación se ha encauzado también por el ámbito de la bioquímica, examinando la relación entre la afectividad y diversas aminas biogénicas. De todas formas, ambos aspectos, el anatomo-fisiológico y el bioquímico, son necesarios para estudiar la base orgánica de la afectividad[2]. También desde el punto de vista positivo, pero desde la exterioridad subjetiva, pueden analizarse las distintas *objetivaciones* que los hombres han hecho de su afectividad mediante el arte, los sistemas jurídicos, etc.

En el ámbito más específicamente filosófico, cabe un estudio tanto fenomenológico como metafísico de las emociones. Como ya se ha advertido anteriormente, los cuatro enfoques son legítimos y útiles, si no se absolutizan y extrapolan. Aunque cronológicamente el enfoque metafísico de la afectividad es el más antiguo, se va a recoger primero el que parte de la conciencia, pues además de haber empapado la mentalidad contemporánea, es el que está en la base

1. Cfr. DARWIN, Ch., *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Alianza, Madrid 1984. Sin embargo, hay que señalar que el problema desde el punto de vista filosófico fue ya planteado por Descartes.

2. Cfr. BROWN, H., *Cerebro y comportamiento*, pp. 168-77.

del nacimiento de las investigaciones empíricas en biología y psicología, suministrando el aparato conceptual que permite plantear, comprender e interpretar los diversos estudios positivos.

a) *Las emociones como eventos mentales*

La consideración de la afectividad desde el punto de vista de la conciencia es muy característica, aunque no exclusiva, del dualismo y la modernidad, y domina el escenario intelectual europeo desde el siglo XVII hasta, al menos, finales del siglo XIX. Este enfoque es iniciado por Descartes con clara conciencia de su novedad[3]. Descartes adopta un punto de vista epistemológico. Las pasiones son algo que se siente, y que se siente de un modo infalible, pues no es posible sentir una pasión y equivocarse[4]. Quien se siente triste, está triste. Así Descartes, dentro de las *penseés*, distingue entre las *volontés* (que son las acciones del alma que terminan en sí misma o en el cuerpo) y las *passiones* o *perceptiones* (en las que el alma es pasiva y no activa), que pueden ser causadas por el alma misma (por ejemplo, la percepción o el conocimiento de mis *volontés*, puesto que siempre que quiero algo, por ejemplo, sé que quiero algo) o por el cuerpo. Dentro de estas últimas distingue entre las percepciones de los objetos externos (sensibilidad externa), las percepciones del propio cuerpo (sensibilidad cenestésica y cinestésica), y lo que propiamente son pasiones del alma[5]. Las pasiones son, pues, aquellas percepciones que se refieren solamente al alma, cuyos efectos se sienten en el alma misma, y cuyas causas próximas desconocemos. Tales son los sentimientos de alegría, cólera y otros semejantes[6]. Las pasiones, las percepciones referidas al alma misma, se distinguen de las percepciones referidas a los objetos exteriores y al propio cuerpo, como ya se ha dicho, por su infalibilidad[7].

3. Cfr. DESCARTES, R., *Les passions de l'âme* en *Oeuvres*, ed. cit., t. 11, Primera parte, a. 1. Sobre esta cuestión puede verse ARREGUI, J. V., *Descartes y Wittgenstein sobre las emociones*, en «Anuario Filosófico» 24/2 (1991).
4. Cfr. *Id.*, a. 26.
5. Cfr. *Id.*, aa. 17 y 18
6. Cfr. *Id.*, a. 25.
7. Cfr. *Id.*, a. 26.

De este modo, Descartes define las pasiones como «las percepciones, o los sentimientos o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus (animales)»[8]. Las pasiones, precisa, son percepciones porque son *pensées* (algo de lo que necesariamente se es consciente), son sentimientos porque son recibidas en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos externos, y son emociones porque modifican y agitan el alma[9]. Las pasiones son causadas por los espíritus animales porque a diferencia de las *volontés* son pasivas, y no responden a nuestra voluntad[10].

Respecto del origen de las pasiones, Descartes mantiene, aproximándose a W. James, la existencia de un mecanismo fisiológico que deja la respuesta conductual directamente a los procesos fisiológicos envueltos en la percepción. En paralelo a ese mecanismo, se produce en el alma tanto la emoción, que es causada por otro proceso fisiológico, como el conocimiento de la respuesta conductual[11].

De este modo, como ha resumido Kenny[12], para Descartes, una emoción es un puro acontecimiento privado mental que es objeto de una inmediata e infalible conciencia espiritual. Está conectada de modo contingente con su manifestación en la conducta y con las alteraciones corporales, porque aunque se dude de la existencia del propio cuerpo no se puede dudar de la existencia de la pasión, y está contingentemente conectada con su objeto, porque aunque no es posible el error sobre la pasión, es posible el error sobre su causa. Además, explicar una acción como resultado de una pasión es aseverar que un mecanismo causal liga la acción al proceso fisiológico que produce la pasión.

Hume, aunque difiere en muchos puntos importantes de Descartes, también en este aspecto, mantiene sustancialmente la misma perspectiva. Las pasiones son algo que se *siente*, y, por tanto, la relación entre las pasiones y el hombre que las padece es la de perceptor-percibido, pues ya en la primera página del *Treatise* se afir-

8. Cfr. *Id.*, a. 27.
9. Cfr. *Id.*, a. 28.
10. Cfr. *Id.*, a. 29.
11. Cfr. *Id.*, aa. 36 y 37.
12. Cfr. KENNY, A., *Action, emotion and will*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1966, pp. 12-3.

ma que las pasiones son impresiones de la mente[13]. Las emociones o pasiones son impresiones secundarias o reflejas que proceden de las impresiones originales o inmediatamente o a través de su idea. Pueden dividirse en dos grupos: o calmas, como las estéticas, o violentas, como el amor y el odio, la alegría y la tristeza, el orgullo y la humildad[14]. Surgen de dos maneras distintas. Las pasiones directas (deseo, evasión, alegría, tristeza, miedo, esperanza, desesperación y seguridad) nacen de la asociación directa del placer y el dolor con algunos aspectos o cualidades de los objetos. Las pasiones indirectas (orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, piedad, malicia y generosidad) surgen de una asociación del placer y el dolor que resultan de una cualidad o aspecto de un objeto con otra cualidad o aspecto de otro objeto[15]. Aunque Hume reconoce que una pasión está estrechamente conectada con su objeto, pues distingue entre el objeto y la causa de la pasión, y está mucho más preocupado que Descartes en mostrar la conexión entre la pasión y la conducta, sin embargo, para él, como ha puesto de relieve Kenny[16], tales relaciones son contingentes y causales.

Los presupuestos cartesianos en el estudio de las emociones estaban presentes en los primeros estudios de la psicología positiva basados en la introspección. La emoción es considerada como un evento mental conectado sólo contingentemente con su objeto y con sus manifestaciones conductuales. Se intenta después establecer la correlación entre los estados emocionales y las alteraciones orgánicas, considerando, en muchos casos, que la medición de las alteraciones orgánicas permitía medir la intensidad de la emoción. También en ocasiones, se identifican las emociones con tales alteraciones orgánicas.

La misma categorización cartesiana, en contra de su intención explícita, aparece en W. James, para quien las emociones se identifican no con las alteraciones orgánicas sino con nuestra percepción de tales alteraciones. El hecho excitante causa directamente una conduc-

13. Cfr. HUME, D., *A Treatise of human nature*, ed. de Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford 1978, libro I, parte I, sección 1ª. Cfr. también I, 2, 6.

14. Cfr. *Id.*, II, 1, 1.

15. Cfr. *Id.*

16. Cfr. KENNY, A., *Action, emotion and will*, pp. 23-6. Cfr. también LYONS, W., *Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 8-12.

ta y nuestra percepción de la conducta constituye la emoción. No lloramos porque nos sentimos tristes, sino que nos sentimos tristes porque lloramos[17]. James comparte con Descartes la tesis de que las emociones son estados mentales, accesibles sólo a la introspección, conectados *causalmente* con los cambios corporales y la conducta, aunque el sentido de la casualidad haya variado[18].

La crítica de los behavioristas a James mantiene la misma categorización porque, aceptando la identificación de las emociones con los eventos mentales, y rechazando acertadamente tales eventos privados, concluyen erróneamente que las emociones se identifican con la conducta. Para Watson, «una emoción es un hereditario patrón de respuesta que envuelve profundos cambios del mecanismo corporal como un todo, pero particularmente de los sistemas viscerales y glandulares»[19]. En nuestros días, para Skinner, las emociones se identifican no con patrones de respuesta sino con predisposiciones[20].

También, por último, en cierto sentido, el tratamiento freudiano de los afectos comparte los supuestos cartesianos. Para Freud, los afectos son síntomas o signos de impulsos bloqueados o represiones. Un afecto incluye para Freud, en primer lugar, particulares inervaciones motoras o descargas, y en segundo lugar, la sensación de esos cambios motores y de placer-displacer. Pero un estudio en profundidad de algunos afectos los muestra como la resurreción de expresiones traumáticas originales en la prehistoria de la especie[21], o como

17. Cfr. JAMES, W., *What is an emotion?* en *The works of W. James*, Harvard University Press, Cambridge Mass 1983, t. 11, pp. 168-87.

18. Cfr. KENNY, A., *Action, emotion and will*, p. 40 y LYONS, W., *o. c.*, pp. 12-5.

19. WATSON, J. B., *Psychology from the standpoint of behaviorism*, Lippincot Press, 1919, p. 195.

20. «Under different emotional conditions, different events serve as reinforces, and different groups of operants increase in probability of emisión. By these *predispositions* we can define a specific emotion». SKINNER, B. F. y HOLLAND, J. G., *The analysis of behaviour*, McGraw Hill, New York 1961, p. 213. Exposiciones breves y críticas del concepto behaviorista de emoción pueden verse en las obras de Lyons y Kenny.

21. Cfr. FREUD, S., *Introductory lectures on psychoanalysis* en *The standard edition of the complete psychological works of S. Freud*, The Mogath Press, London 1966-74, t. 16, pp. 395-6 e *Inhibitions, symptons and anxiety*, t. 20, p. 93.

síntomas de los impulsos reprimidos. Lo que asemeja Freud a Descartes es la identificación de las emociones con cambios corporales y la percepción de tales cambios; lo que le separa de él es la explicación causal del surgimiento de los afectos y la comprensión de su significado. Para Freud, contra Descartes y los behavioristas, el estímulo externo causa la respuesta emocional sólo en cuanto que hace surgir en nosotros un impulso instintivo, y en cuanto que el impulso es bloqueado[22].

La tesis general cartesiana que identifica las emociones con eventos privados mentales fue vigorosamente criticada por Wittgenstein al exponer la imposibilidad de un lenguaje privado. Si los nombres de las emociones adquieren su significado en una experiencia privada, entonces ni conocemos el significado que los demás otorgan a esas palabras ni, nosotros, personalmente, podemos usarlos, porque en tal situación no es posible establecer criterios de un uso correcto de las palabras. Como ya se ha señalado antes a propósito de las sensaciones, el sentido del verbo psicológico no puede ser determinado por una experiencia privada.

Por tanto, y en contra del supuesto cartesiano, las conexiones entre la emoción y el objeto, y entre la emoción, los cambios corporales y la conducta no son meramente contingentes o causales, en el sentido nomológico, sino lógicas y necesarias[23]. Es decir, no podemos definir un sentimiento al margen del objeto, las alteraciones corporales y la conducta, ni reidentificarlo. Las conexiones con el objeto, las alteraciones orgánicas y la conducta no son conexiones de un evento psíquico ya definido con eventos físicos, sino que tales conexiones pertenecen *a la definición* de la emoción.

El concepto de cada emoción está entrelazado con conceptos no emocionales de tres modos. Por ejemplo, el miedo se liga a: a)

22. Sobre Freud, además del libro de Lyons, puede verse CHOZA, J., *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, ya citado.

23. Cfr. además de la obra citada de GEACH, P. T., *Mental acts*, KENNY, A., *Action, emotion and will*, pp. 13-4. Esto obviamente no significa que a veces no se pueda ocultar una emoción, lo que significa es que es imposible que exista una raza de hombres que tengan los mismos sentimientos que nosotros y *nunca* los manifiesten. Sólo quien *puede manifestar una emoción, puede experimentarla*. Pero esto no implica que *siempre* que se experimenta una emoción, se manifieste (Cfr. KENNY, A., *o. c.*, pp. 62-6).

circunstancias valoradas como peligrosas, b) síntomas de miedo, describibles físicamente, c) determinadas conductas dirigidas a evitar el peligro. Del mismo modo que las expresiones verbales del miedo sólo se aprenden en el contexto de estos factores, sólo pueden ser comprendidas en el contexto de alguno de ellos. No es necesario que se den los tres, pero sí alguno de ellos. Si alguien dice experimentar mucho miedo en ausencia de cualquier peligro, sin presentar ningún síntoma y sin hacer nada para evitar la situación, sólo podemos dudar de su dominio del castellano.

La tesis que aquí se propone no es behaviorista porque no se dice que la emoción *sea* la conducta, sino que la ligazón entre ellas es lógica[24]. Dicho de otro modo, la conducta es *criterio* de las emociones. Por otra parte, el behaviorismo, además de compartir el error lógico del cartesianismo, implica peculiares dificultades que lo hacen inmantenible. Del mismo modo que no es posible establecer un evento mental Ψ' que determine por sí solo una emoción, porque la sensación de que «arde la sangre en las venas», por ejemplo, puede pertenecer a la alegría, al enamoramiento, a la ira o a la rabia, tampoco cabe establecer un evento físico Ψ', conductual o meramente fisiológico, que defina por sí solo una emoción. Una descarga de adrenalina es común a varias pasiones, del mismo modo que se puede palidecer de ira o de miedo. Un evento mental o conductual sólo puede ser identificado como perteneciente a una pasión y no a otra, en virtud de todo el contexto. No parece, a la vista de la investigación positiva actual, que se pueda establecer una alteración orgánica exclusiva de una pasión, de tal modo que pudiera definirla[25].

Además, este tratamiento de las emociones, al considerar la relación con el objeto como meramente contingente, quita a las emociones cualquier valor cognoscitivo. Una emoción no supone ningún conocimiento del mundo, ni ninguna valoración respecto de él, pues es exclusivamente la conciencia subjetiva de los propios cambios psicológicos y de las reacciones conductuales. Por otra parte, si la emoción se identifica con un evento mental, con un determinado tipo de sensación o sentimiento, no se ve cómo se puede padecer una

24. Cfr. KENNY, A., *Action, emotion and will*, pp. 68-9.
25. Sobre este punto, cfr. LYONS, W., *o. c.*, p. 15.

emoción y no saberlo[26]. Quizá sea verdad que no se puede estar triste sin *sentirse* triste, pero se puede estar celoso sin *sentirse* celoso y desde luego, quien es presa del orgullo o la vanidad casi nunca *siente* su orgullo o vanidad[27].

b) *Las emociones como valoración de la realidad*

Las críticas contemporáneas a la perspectiva cartesiana en el estudio de las emociones han permitido replantear su estudio, explícitamente en algunos casos, en la tradición aristotélica. En esta tradición, el conocimiento, las creencias o la valoración del mundo tienen un papel central en el concepto de emoción. Las pasiones no sólo modifican nuestros juicios[28], sino que responden a un modo de juzgar y valorar la realidad. Así, Aristóteles define el miedo como «un dolor o turbación debido a una imagen mental de un mal destructivo o doloroso en el futuro»[29]. Además, para Aristóteles la conexión entre los sentimientos, o las peculiares sensaciones más o menos características de una emoción, el objeto, las conmociones orgánicas y la conducta es lógica, y no contingente o causal en sentido eficiente. Así por ejemplo, mantiene que en las emociones, por ejemplo en la ira, conviene distinguir tres aspectos, «cuál es el estado de la mente del iracundo, contra quién suele irritarse y en qué ocasiones suele hacerlo; pues de conocer sólo uno o dos aspectos, pero no todos ellos, no sería posible provocar la ira»[30]. Queda claro, pues, que el objeto y la totalidad de las circunstancias forman parte de la definición de la ira. En Aristóteles, la conexión entre el miedo y el peligro no es contingente. Sólo se puede sentir miedo ante lo que es valorado como peligroso.

Para Tomás de Aquino, las emociones son los actos de los apetitos y por tanto residen en las instancias desiderativas más que en las aprehensivas[31]. Una pasión es una tendencia sentida. Ahora

26. Esta posibilidad es afirmada, por ejemplo, por HUME ya en *Treatise*, II, 1. 1.
27. El ejemplo está tomado de *El concepto de lo mental* de G. Ryle ya citado.
28. Cfr. ARISTÓTELES, *Retórica* II, 1: 1378 a 19-21.
29. Cfr. *Id.* II, 5: 1382 a 21-5.
30. Cfr. *Id.* II, 1: 1378 a 22-5. Cfr. *Sobre el alma* I, 1: 403 a 25-7.
31. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 22 a. 2.

bien, el conocimiento de nuestras tendencias y, por ende, la percepción de nuestros estados de ánimo, no requiere una nueva facultad cognoscitiva. Los sentimientos no son *sentidos* por un nuevo y misterioso *inner sense*, o sentido interior, sino que los sentimientos *son* las tendencias sentidas. Los sentimientos no son el *objeto* de un nuevo sentir interior, sino el modo de sentir las tendencias. El conocimiento de las tendencias no requiere una nueva facultad: como ya se ha indicado, las tendencias del apetito elícito subsisten con un *esse* intencional, que es en lo que consiste el ser conocidas. Es decir, propiamente hablando, no se siente tristeza, sino que la tristeza *es* la aversión del mal presente en cuanto que sentida. Si lo que se siente fuera la tristeza, habría que postular una percepción interna de los propios estados de ánimo infalible, cosa que hacen un buen número de autores. Pero tal percepción interna es, como dice Geach, una quimera[32]. No hay distinción entre estar y sentirse triste, no porque haya una percepción infalible de la tristeza, sino porque llamamos tristeza a la aversión sentida de lo que es o nos parece mal. La tristeza no es sentida, sino que es el conocimiento sensitivo de la aversión o rechazo del mal. La pregunta acerca de cómo conocemos nuestros afectos está mal planteada.

En cuanto que es una tendencia sentida, la conexión con el objeto, la conducta y las alteraciones orgánicas no es contingente. En primer lugar, siguiendo a Aristóteles, Sto. Tomás afirma que las pasiones se definen por su objeto. El objeto se compara a las pasiones como la forma a las cosas naturales o artificiales, porque las pasiones del alma reciben su especificidad de los objetos, como las cosas antedichas de sus formas[33]. La relación entre las pasiones y las alteraciones orgánicas no es causal en el sentido de la causa eficiente, sino formal. No se trata de que un evento mental cause uno físico, o viceversa, sino que la alteración orgánica constituye sólo la materia de la pasión, porque un temblor en las manos puede ser un temblor de nerviosismo, de ira o de miedo. Para él, como para Aristó-

32. Cfr. GEACH, P. T., *Mental acts*, pp. 107-11.

33. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 23, a 1. La frase está tomada de la q. 43, a. 1. El caso más problemático, el de la angustia, se verá más adelante al hablar de la libertad. Sobre el objeto de los estados de ánimo, Cfr. ARREGUI, J. V., *¿Tienen los estados de ánimo un objeto? Una aproximación lingüística y fenomenológica* en «Pensamiento», en prensa.

teles[34], las alteraciones orgánicas constituyen sólo la materia de la pasión[35]. No hay, pues, dos eventos, unidos mediante una causalidad eficiente, sino sólo uno descrito de dos modos: material y formal. Por último, si las pasiones se definen como actos de las tendencias, la conexión con los deseos y las conductas es lógica, y no contingente o causal en sentido eficiente. No se trata de que haya un evento mental definido en sí mismo que causa una conducta, sino que la relación con la conducta pertenece a la definición de la pasión.

Teniendo en cuenta que la relación entre la emoción, el objeto, las alteraciones orgánicas y la conducta es lógica y no contingente, se entiende bien la negativa de Tomás de Aquino a admitir pasiones en sentido propio en Dios y los espíritus puros. Si las conexiones antedichas son lógicas, las pasiones sólo son predicables de los organismos animales[36].

Así, para Aristóteles y Tomás de Aquino, las emociones o las pasiones son las perturbaciones o los afectos de la subjetividad ante la valoración de la realidad y su consecuente deseo o rechazo. Son, pues, la alteración de la subjetividad ante una realidad que se desea o se rechaza, la reacción procedente del apetito sensitivo que atrae al vivo hacia un bien o lo aleja de un mal percibido por los sentidos. La pasión es, pues, pasiva, en cuanto que consiste en el ser atraído o alejado, y por ello, los sentimientos son algo que a uno le *pasa*, más que algo que uno *hace*, pero es activa en cuanto que es una tendencia sentida. Las pasiones se especifican por su objeto porque surgen de una valoración de la realidad. Cuando se desea un bien difícil, la actitud subjetiva es la de esperanza, cuando se soporta un mal presente es la tristeza, etc. De este modo, se pueden definir las emociones como la valoración de la realidad, o la conciencia de la adecuación y armonía, o carencia de ella, entre la realidad y nuestros deseos.

---

34. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* I, 1: 403 a 29.

35. Cfr., por ejemplo, *S.Th.*, I-II, q. 22, a. 2 ad. 3.

36. «*Amor et gaudium, et alia huiusmodi passiones, cum atribuuntur Deo, vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine affectus absque passione*» (*S. Th.*, I-II, q. 22, a. 3 ad. 3). La razón es que «*passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis*» (Id., *corpus*). Lo mismo se aplica obviamente a las almas separadas, pues el sujeto de las pasiones es el hombre, no el alma (cfr. I-II, q. 22, a. 1 *ad* 3).

En cuanto que surgen de la valoración de la realidad, los sentimientos dependen en los animales de la estimativa[37] y en el hombre de la cogitativa. Por ello, la afectividad se encuentra en un nivel prerracional y prerreflexivo y determina el modo en que el hombre está instalado en el mundo *antes* de cualquier creencia o valoración racional en torno a él.

Además, si la autorrealización es la satisfacción plena de todas nuestras tendencias, los sentimientos constituyen el *índice* o la *medida* de la autorrealización, pues los afectos positivos y placenteros suponen que la satisfacción de las tendencias es real o posible, mientras que los negativos o dolorosos suponen que tal satisfacción no se logra o es imposible. En cuanto que las emociones surgen según la posibilidad o imposibilidad de la satisfacción, constituyen la anticipación de la unión de la subjetividad con su objeto. Al señalar que el afecto es el índice de autorrealización se quiere decir que, como se verá, el afecto es su principio y término.

c) *Pasiones, sentimientos, motivos y sensaciones*

El lenguaje ordinario cubre con el vocabulario afectivo tanto determinados sentimientos o sensaciones como algunos de los motivos que nos impulsan a obrar. La conexión entre ambas cuestiones no es contingente. Por ejemplo, si alguien tiene mucho miedo a los perros, podemos suponer que o bien experimenta ciertas sensaciones características del miedo en su presencia o bien los evita siempre, de tal modo que las sensaciones características del miedo no se producen nunca. Pero en ambos casos, haya especiales sensaciones o sentimientos o no, decimos que tal persona está dominada por el miedo. «Los dos usos de una palabra emocional son dos ejercicios de un único concepto porque es a través de su conexión con la acción motivada como los sentimientos o sensaciones (*feelings*) se identifican como los sentimientos o emociones de una cuestión particular»[38].

---

37. La denominada teoría cognitivo-valorativa de las emociones ha sido desarrollada por Lyons en su obra ya citada en la tradición de Aristóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Mc Dougall, A. Shand (*The foundations of character*, Macmillan, Londres 1914), M. Arnold (*Emoción y personalidad*, Losada, Buenos Aires 1964), Kenny y R. S. Peters.

38. KENNY, A., *Action, emotion and will*, p. 37.

A la hora de considerar las emociones o pasiones en cuanto sentimientos, es preciso advertir que el verbo «sentir» se usa en el lenguaje ordinario tanto para las *sensaciones* como para los *sentimientos,* del mismo modo que en inglés, el verbo «to feel», y el sustantivo «feeling», designan ambas cosas. Además se ha de tener en cuenta que las sensaciones pueden serlo de objetos externos, o del propio cuerpo (cinestesia y cenestesia), que ocupan un lugar intermedio entre las sensaciones externas y los sentimientos. Así, por ejemplo, se puede decir, «siento las llaves en el bolsillo», «siento vacío en el estómago» y «siento mucha alegría». Esto implica una fuerte tendencia a considerar los sentimientos en estrecho paralelismo con las sensaciones externas y cinestésicas o cenestésicas, es decir, a pensar que la alegría es algo que se siente como se sienten las llaves[39], lo que, como ya se ha dicho, es falso.

Además, existen otras similitudes entre sentimientos y sensaciones porque tanto unos como otras pueden durar más o menos tiempo, pueden ser mezcla de otros, etc. Se puede experimentar una mezcla de repulsión y atracción, como se puede ver un color mezcla de verde y amarillo. Sin embargo, las desemejanzas son más fuertes. A diferencia de las sensaciones externas y cenestésicas, los sentimientos no nos informan directamente ni del mundo exterior ni de nuestro propio cuerpo; ni hay órganos de las emociones, en el sentido de que aunque pueda establecerse una sede orgánica de las emociones no puede decirse que se siente con ese órgano como se dice que se ve con los ojos. Tampoco los sentimientos se dan localizados, aunque algunas de las sensaciones coimplicadas puedan estarlo. Por ejemplo, al sentir vergüenza, puede sentirse rubor en las mejillas, pero eso no autoriza a decir que se sienta vergüenza en las mejillas.

Las sensaciones corporales, como las emociones, se ligan a formas características de conducta; quien tiene hambre come y quien está triste llora, mientras que no existe una forma de conducta característica de la percepción. Es cierto que captamos la diferencia entre la gente ciega y la que ve a través de su conducta, pero eso es debido no tanto a la ausencia de una conducta determinada, como

39. Descartes, por ejemplo, como ya se ha visto, afirma que los sentimientos son recibidos en el alma del mismo modo que los objetos de los sentidos externos (cfr. *o. c.*, a. 28).

a una deficiencia general en toda la conducta. Además, las emociones, en contra de las sensaciones, tienen una historia característica. Es cierto que puede haber un proceso característico en algunas sensaciones cenestésicas, pero en este caso, el *pattern* es accidental a la sensación, mientras que en el caso de las emociones, es esencial[40].

d) *La clasificación de los afectos*

Ni en Platón ni en Aristóteles, los creadores de la psicología de las facultades, hay propiamente una clasificación de los afectos, aunque sí estudios detallados, y más aún entre los estoicos. La más conocida y difundida de las elaboradas en el seno de la tradición aristotélica es la de Tomás de Aquino. Está realizada tomando cada una de las dos series de tendencias básicas en relación con sus objetos, considerados éstos del modo más abstracto posible. Los criterios son, por una parte, el tiempo, y por otra, el objeto. Los afectos que resultan en el primer nivel tendencial del apetito concupiscible son: el *amor*, como inclinación, aptitud o connaturalidad con el bien, y el *odio*, en relación con su contrario. Si se tiene en cuenta el tiempo, el afecto respecto del bien futuro es el *deseo* y respecto del bien presente, el *placer* o el *gozo*. Por lo que se refiere al objeto contrario, el afecto respecto del mal futuro es la *aversión* y respecto del mal presente el *dolor* o la *tristeza*. En el segundo nivel tendencial del apetito irascible, cuyo objeto es la consecución del bien arduo o la evitación del mal, los afectos son, respecto de un bien futuro que se considera alcanzable, la *esperanza*, y si se valora como inalcanzable, la *desesperación*; respecto de un mal futuro que se juzga inevitable, el *temor* y respecto del evitable, la *audacia*; si se trata de un mal presente, la *ira*[41].

Se obtienen de esta manera seis tipos de afectos fundamentales en el primer nivel tendencial y cinco en el segundo, con base en los cuales se puede obtener una pluralidad de afectos derivados y explicar las formas de la dinámica afectiva.

40. Cfr. KENNY A., *Action, emotion and will*, pp. 52-75.

41. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 23, a. 4. Obviamente no cabe en el apetito irascible un afecto cuyo objeto sea el bien presente.

En el ámbito del pensamiento contemporáneo, y más en concreto, en la psicología de los estratos, los sentimientos suelen clasificarse según su mayor o menor profundidad, entendiendo por profundidad la mayor o menor connotación de la realidad personal. Siguiendo este criterio, y mediante análisis fenomenológicos muy minuciosos, Max Scheler distingue cuatro tipos de sentimientos: 1º) Sentimientos sensoriales, pertenecientes al estrato somático, 2º) Sentimientos corporales y vitales, pertenecientes al somático vital, 3º) Sentimientos del yo, correspondientes al estrato psíquico y 4º) Sentimientos de la persona, correspondientes al estrato espiritual[42]. Esta clasificación está elaborada no por referencia a los objetos de la dinámica tendencial, sino por referencia a la subjetividad, pero como la afectividad es tendencial, los afectos quedan mejor caracterizados teniendo en cuenta también los objetos de las tendencias. Teniendo en cuenta ambos criterios podría intentarse una clasificación más completa[43].

Estas y otras clasificaciones posibles son útiles en su esquematización y en su excesiva «compartimentación» porque, precisamente por ser la afectividad humana un continuo vivencial de una complejidad extraordinaria, ofrece la posibilidad de analizar algunos afectos en sí mismos, según su propia dinámica y en su relación con otros. De todas formas, para que las diversas clasificaciones no induzcan a error, se ha de tener en cuenta que, aunque muchos afectos puedan encuadrarse en un lugar de la clasificación, no por ello quedan excluidos de otros, pues se prolongan en estratos más profundos o se integran a la vez con otros. Resulta claro que se establece una circularidad semántica y una articulación unitaria entre los afectos de distintos niveles[44].

---

42. Cfr. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik* en *Gesammelte Werke*, t. 2., Francke Verlag, Berna y Munich 1966, pp. 331-45.

43. Una clasificación bastante completa que combina ambos criterios es la de LERSCH, Ph., *La estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1971.

44. La expresión «circularidad semántica» indica que unas veces un afecto «inferior» puede tomarse como *significante* y uno superior como *significado*, y otras veces, al revés. Esta alternancia es clave para la interpretación de los sentimientos y deseos. Así, L. Cencillo critica a Freud el que tome el sexo como *significado* último y, por tanto, como lo supremo y desconocido, y nunca como significante, siendo así que muchas veces tiene función de significante que remite a otros ámbitos de la realidad como significados. Cfr. CENCILLO, L., *El hombre: noción científica*, Pirámide, Madrid 1978, cap. 8º.

2. *El valor cognoscitivo de los afectos*

La cuestión de la intencionalidad de los sentimientos y emociones predetermina la solución del problema de su valor cognoscitivo. Si se afirma, como en el seno de la filosofía aristotélico-tomista, que los afectos son las tendencias sentidas, y que éstas se especifican por su objeto, entonces hay que afirmar que los sentimientos tienen un cierto valor cognoscitivo. Es obvio que, en contra de las sensaciones externas —que tienen como objeto las cualidades sensibles del mundo exterior— y de la sensibilidad cenestésica y cinestésica —que tienen como objeto la situación orgánica— los sentimientos, como *affectiones* o alteraciones de la subjetividad, informan sobre el estado de ésta. Pero en la medida en que el sentimiento es intencional informa acerca del objeto, o más exactamente, testimonia cuál es la valoración de la realidad. Por eso, se ha insistido antes en que los sentimientos dependen de la estimativa o cogitativa porque proceden de la valoración de la realidad. El afecto suministra un saber de sí como aspiración o rechazo de algo e, incluso, un saber acerca de ese algo anticipando su consecución. En cuanto que intencionales, los sentimientos tienen valor cognoscitivo.

Descartes, al considerar la relación con el objeto como meramente contingente, pone en entredicho la intencionalidad clásica y, en consecuencia, afirma repetidamente que las pasiones refieren sólo al alma misma. Esta perspectiva cartesiana es radicalizada en la filosofía moderna por Kant. Ya Tetens en 1776 había definido el sentimiento como «algo de lo que solamente sé que consiste en un cambio que se opera en mí, y no se refiere a un objeto exterior»[45]. En esta línea, Kant establece en la Introducción a la *Crítica del juicio* una trilogía de facultades, añadiendo a las tradicionales del conocimiento y la voluntad, la afectiva. La irreductibilidad del sentimiento a las otras dos viene dada porque el sentimiento ni representa ni desea objeto alguno. Se agota en constituir una modificación o alteración de la intimidad del sujeto. El sentimiento es «aquello subjetivo de toda representación que no puede considerarse un conocimiento, es el placer o desagrado que va unido a ella, pues si bien puede ser efecto de un conocimiento, mediante ello no conozco na-

45. TETENS, *Philosophische Versuche*. Citado por PINILLOS, J. L., *Principios de psicología*, p. 548.

da del objeto de la representación»[46]. Además, el sentimiento puede ser puro, independiente de toda experiencia, equiparándose así a la inteligencia y a la voluntad. No toda vivencia afectiva es pura, como tampoco lo son siempre las cognoscitivas y volitivas. Pero los sentimientos ante la belleza o el deber moral, lo son. De este modo, para Kant, los sentimientos puros son el estético y el moral. En Kant, pues, la afectividad ni busca ni tiende a nada. Se agota en dar testimonio de sí, constituyendo el aspecto subjetivo de la representación, la pura modificación del sujeto.

La tesis kantiana que niega cualquier valor cognoscitivo a la afectividad ha sido muy criticada por la filosofía contemporánea, tanto por algunos sectores del análisis del lenguaje como por la fenomenología. Esta ha insistido, desarrollando la dimensión valorativa de la afectividad, en que ésta determina el modo en que el hombre se inserta en el mundo. La afectividad aparece como intencional y con mayor valor cognoscitivo que la razón. La afectividad se considera como el *a priori* de todo conocimiento, o como su punto de partida o su condición de posibilidad (por ejemplo, Heidegger, Merleau-Ponty). Se trata del análisis de la emergencia del conocimiento teórico y de la acción que se lleva a cabo rastreando el suelo de la autoconciencia vital, ya descrita anteriormente al hablar de las funciones de la cogitativa[47].

Así, por ejemplo, Ricoeur ha insistido en que el momento intencional o valorativo del sentimiento y su momento como afección subjetiva son inseparables. El sentimiento es intencional, pues se siente algo, pero su intencionalidad es muy peculiar porque, si por una parte designa cualidades sentidas de las cosas, el mundo, etc., por otra parte manifiesta la manera en que el yo está afectado por el mundo. En la misma vivencia coinciden una afección y una intención. Es precisamente al enfocar las cualidades sentidas del mun-

46. KANT, I., *Kritik der Urteilskfraft, Einleitung*, VII (AK V, 189). Los antecedentes empiristas de esta tesis pueden encontrarse en el estudio introductorio de J. V. Arregui a HUTCHESON, F., *Una investigación sobre el origen de nuesra idea de belleza* (1725), Tecnos, Madrid 1991.

47. Una buena panorámica de los planteamientos contemporáneos de la afectividad, puede verse en la obra citada de SCHELER, M.; RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1970 y LANGER, S., *Mind. An Essay on human feelings*, John Hopkins University Press, Baltimore 1967 y 1972, 2 vols.

do como el sentimiento manifiesta un yo afectado. Los correlatos intencionales de los sentimientos no se pueden separar de los momentos representativos[48] de tal modo, cabría decir, que el momento objetivo y subjetivo del sentimiento están soldados. Es decir, el mundo aparece como peligroso sólo en tanto en cuanto que yo tengo miedo, o tengo miedo en cuanto que el mundo aparece como peligroso. La valoración de la realidad es el modo en que se es afectado por ella. La afectividad depende de la estimativa y cogitativa, y ya se ha explicado que ésta capta lo real-para-mí y no lo real-en-sí. De este modo, el sentimiento se comprende como la manifestación de una relación al mundo que expresa nuestra pertenencia al mundo más profunda que toda dualidad sujeto-objeto.

El sentimiento revela, pues, nuestro estar en el mundo de un modo previo a la dicotomía intelectual entre sujeto y objeto, pues a nivel de la cogitativa y afectividad, el modo en que el objeto nos es dado es la modificación de la subjetividad; y por tanto, a diferencia del conocimiento intelectual, la cogitativa y la afectividad constituyen un *punto de vista*. Como dice el propio Ricoeur, es el paisaje quien es risueño y soy yo quien está alegre. El sentimiento expresa mi pertenencia a ese paisaje que es, en el fondo, el signo y la cifra de mi intimidad.

Es claro que determinadas vinculaciones afectivas dan lugar a actividades cognoscitivas del tipo de comprensión instantánea constatativa o anticipativa, que en el lenguaje ordinario se designan como «presentimiento», «corazonada», «intuición femenina», etc. y que en terminología filosófica se denomina conocimiento por connaturalidad[49]. A partir de minuciosos análisis de estos fenómenos, Max Scheler ha sostenido que los afectos son el *a priori* radical de todo conocimiento[50] y, en el plano de la psicología científica, diversos experimentos han puesto de relieve que frecuentemente algunas actividades cognoscitivas tienen como punto de partida un desequilibrio endógeno, registrado en forma de sentimiento, por ejemplo, el hambre[51].

---

48. Cfr. RICOEUR, P., *o. c.*, pp. 138-49.

49. Sobre el conocimiento por connaturalidad en el pensamiento tomista, cfr. PERO-SANZ, J. M., *El conocimiento por connaturalidad*, Eunsa, Pamplona 1964.

50. Cfr. SCHELER, M., *Vom Wessen der Philosophie* en ed. cit., t. 5, pp. 61-99.

51. Cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de Psicología*, pp. 510-3.

En realidad, tales fenómenos ponen de manifiesto que el comportamiento animal o humano es un proceso que consta de una pluralidad de momentos y fases, o en el que intervienen una pluralidad de facultades, y que el proceso se puede iniciar desde diversos puntos. Pero en términos esenciales ya se mostró que el comportamiento animal y humano tiene como centro de gravedad y punto de partida el conocimiento sensorial, perceptivo e intelectual, pues sin conocimiento no hay instintos, ni tendencias ni, por tanto, sentimientos. Lo que ocurre es que entre conocimientos y deseos-afectos hay una relación de *feed-back* positivo según la cual lo primero es el conocimiento, lo segundo la tendencia y *eo ipso* el afecto, que impulsa a conocer más y posibilita que se conozca mejor.

Todo lo dicho rige para los afectos que son valoraciones positivas, y para algunas valoraciones negativas, pues en ocasiones el temor, el peligro o el odio dan lugar a un *interés* que facilita y potencia el conocimiento. Hay otras valoraciones afectivas que de suyo obstaculizan e impiden el conocimiento, como pueden ser diversas formas de la tristeza, el aburrimiento, el pánico, etc.

La relevancia de las emociones y sentimientos en el ámbito del conocimiento práctico es mucho mayor que en el del teorético que aquí se ha considerado, y será estudiado más adelante.

3. *La dinámica afectiva en el plano psicológico*

Una vez que se ha establecido que las emociones y los afectos son los actos de las tendencias y que la tendencialidad es característica de los seres finitos, que no han alcanzado aún su propia plenitud, conviene preguntar cuál es el principio de la dinámica que media entre la situación fáctica de un ser y su plenitud. Tal dinámica, en el caso del hombre, suele llamarse «proceso de autorrealización», en cuanto que supone que todas las propias potencialidades se han cumplido. Ahora bien, contra lo que su nombre podría sugerir, el proceso de autorrealización no puede llevarse a cabo en solitario. La culminación en plenitud de las propias posibilidades está mediada siempre por la intersubjetividad. Pretender alcanzar la propia plenitud en solitario es el modo más seguro de fracasar. Por ello, la dinámica afectiva y tendencial, el proceso por el que se alcanza la propia

plenitud es una dinámica intersubjetiva, y, en consecuencia, en última instancia, el principio rector de tal dinamismo ha de ser considerado en el plano interpersonal.

La dinámica afectiva en sí misma puede considerarse desde una perspectiva psicológica, desde el punto de vista de lo que de hecho pasa o *puede* pasar, o desde una perspectiva ética, de lo que *debería* pasar, según se tengan en cuenta o no las normas y responsabilidades morales. Se verá primero la perspectiva psicológica para abordar después la moral.

Se trata, pues, de averiguar cuál es el motor, o principio rector de la dinámica tendencial en el plano objetivo, cómo aparece dicho motor o principio radical en el plano de la conciencia, y, en tercer lugar, en qué consiste la plenitud a la que se aspira en el proceso de autorrealización.

Desde el punto de vista histórico, se han dado tres grandes bloques de respuestas, con distintas variantes cada una, a estas tres cuestiones.

En primer lugar, cabe considerar que desde el punto de vista objetivo, el principio motor de la dinámica tendencial y afectiva es la *necesidad*. El hombre es esencialmente un ser de necesidades y, por tanto, el ámbito de la actividad humana responde al intento de satisfacer tales necesidades. Desde el punto de vista de la intimidad subjetiva, la necesidad objetiva comparece en la conciencia como *deseo*, y, por tanto, el deseo sería el afecto más radical. La propia plenitud, o la felicidad a la que se aspira, es la satisfacción de la necesidad, es decir, *la ausencia* del deseo y la necesidad. Pero como el deseo es el modo en que el hombre más radicalmente sabe de sí, la desaparición del deseo es desaparición de la conciencia, pues ésta es, en el fondo, conciencia dolorosa de sí. Como dice, por ejemplo, Freud, «en la teoría del psicoanálisis no dudamos en asumir que el curso tomado por los acontecimientos mentales es automáticamente regulado por el principio del placer (...) esto es (...) que el curso de estos acontecimientos es invariablemente puesto en movimiento por una dolorosa tensión»[52]. Si el principio radical del hombre es la necesidad, entonces el sentimiento más radical es el deseo, la conciencia

52. FREUD, S., *Beyond the pleasure principle* en ed. cit., t. 18, p. 7.

es conciencia dolorosa, y la felicidad estriba en la supresión de la necesidad, el deseo y la conciencia. Este es el punto de vista, con diversos matices y diferencias, de Epicuro, Lucrecio, algunos estoicos, la mística hindú, Schopenhauer, algunas formas de materialismo contemporáneo, Freud y, en general, de quienes profesan un materialismo radical en el plano teórico o en la vida práctica.

En segundo lugar, puede pensarse que el motor de la dinámica tendencial y afectiva es la *aspiración o el anhelo de algo imposible o incognoscible*. En ese caso, tal anhelo de lo imposible aparece en la conciencia como *angustia*, que es entonces el sentimiento más radical, y que puede caracterizarse como la referencia de la subjetividad ante la nada. Todo el proceso aparece en la conciencia como *absurdo*, y su término viene indicado por los sentimientos de *perplejidad, tristeza o desesperación*. Este el punto de vista de algunos escépticos y cínicos, de Nietzsche y algunos existencialistas, y, en general, resulta característico de quienes profesan un tipo radical de escepticismo, tanto en el plano teórico como en la vida práctica.

En tercer lugar, es posible creer que el principio motor del movimiento en el plano objetivo es la inclinación a la propia plenitud, es decir, la atracción del bien, que suele llamarse *amor*. En el plano subjetivo los sentimientos más radicales serían *el amor* y *la esperanza*. Todo el proceso aparece en la conciencia como tensión, esfuerzo, etc. referido a un objetivo positivo y alcanzable, y el término del proceso o la plenitud a la que se tiende, como *felicidad, gozo*, etc. Este es el caso más frecuente tanto en el plano teórico como en el de la vida práctica, y la diversificación es mucho mayor en este planteamiento que en ningún otro, pues las determinaciones de qué es aquello a lo que se aspira cuando se aspira a la felicidad son muchas. De estas tres posibles interpretaciones rivales, la tercera parece la más verdadera al menos por dos razones.

A) El amor, en tanto que primer principio de actos y afectos, se distingue del deseo como la plenitud de la necesidad, o en terminología aristotélica, como el acto de la potencia, en el sentido de que mientras que el deseo está determinado por la carencia, el amor no. El deseo está determinado por la carencia porque sólo se puede desear lo que no se posee, de modo que la consecución de lo deseado extingue el deseo. Por lo tanto, si existe un deseo, éste no puede ser absoluto, porque la carencia absoluta es la nada, y la nada no

desea. Como la carencia no puede ser absoluta, todo deseo parte de lo que ya se es. El amor, por el contrario, no se extingue al alcanzar lo amado, y no está determinado sólo por la carencia, sino también por la plenitud. Como ya señaló mitológicamente Platón, el amor es hijo de Poros (el recurso) y Penía (la miseria)[53], y se desencadena a partir de la captación de la belleza. La condición de posibilidad del deseo es que lo deseado me atraiga, o me resulte atractivo o me guste. Pero en ese gusto que desencadena el deseo, está ya implicada una cierta complacencia. Ahora bien, la complacencia implica una cierta connaturalidad o aptitud para lo amado como algo propio[54]. La complacencia, el gusto o la atracción implica, pues, no tanto la carencia como la riqueza porque supone ya una cierta unidad con lo amado. Que algo nos complazca, nos guste o nos atraiga, significa en principio que nos es connatural, o que nos podemos reconocer en ello. El que ama se inclina a lo amado como a sí mismo, o como a lo mejor de sí mismo, como a algo suyo. El amor es, pues, prioritario respecto del deseo, del que es condición de posibilidad.

B) Aquello a lo que se refiere realmente el principio rector de la dinámica tendencial y afectiva, es decir, el amor, tiene que ser positivo y alcanzable porque si no fuera así, su no consecución no podría dar lugar de ninguna manera a la tristeza o a la desesperación. La condición de posibilidad de la tristeza y la desesperación, o la frustración y el fracaso existencial, es que el éxito fuera posible. No cabe fracaso donde no cabe éxito. Quizá se pudiera objetar que, si la autorrealización o la propia plenitud está mediada por las relaciones intersubjetivas, no depende en esa medida de sí, sino de otros, y por tanto está fuera de las propias posibilidades. La objeción sin

53. Cfr. PLATON, *Banquete*, 203 a-204 c.

54. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, q. 25, aa. 1 y 2.; q. 26, aa. 1, 2 y 3. Para la interpretación del *amor complacentiae* en términos de gusto y atractivo, cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Razón y fe, Madrid 1978, pp. 76-83. Desde este punto de vista no deja de ser tan sorprendente como verdadera la afirmación de Tomás de Aquino de la primacía de este amor, que es estrictamente una emoción o pasión, pues es el acto del agente sobre el paciente, y que pertenece al apetito concupiscible, sobre el amor, como elección, es decir, como acto de la voluntad libre. «*Magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipse Deo attractus, quam ad hoc enim propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictam est, et propter hoc divinius est amor quam dilectio* (I-II, q. 26, a. 3 *ad* 4).

duda es cierta, pero se ha de considerar con Aristóteles que lo que yo puedo hacer incluye lo que pueden hacer mis amigos[55].

Respecto del objeto del amor, o aquello a lo que se tiende cuando se aspira a la felicidad, cabe decir que en el orden objetivo, no en el de la conciencia, no puede ser algo material porque algo material es siempre algo particular que extingue un deseo particular, pero no todos los deseos. Además, ya se ha señalado la peculiar infinitud, al menos en el orden de la sucesividad, de los deseos humanos, incluso aquellos que de modo más claro pertenecen al orden sensible, como es el caso del deseo sexual y el de riquezas. Aquello a lo que se refiere radical y absolutamente el amor ha de ser tal que una vez sobrevenido se alcance la propia plenitud, de modo que siga habiendo amor pero no deseos. Es obvio que una realización plena con estas características no es posible en esta vida aunque sólo sea porque la posibilidad siempre presente en esta vida de perder la felicidad que se posee basta para que ésta no sea absoluta[56]. Tal autorrealización plena no es posible más que en otra vida y en relación con Dios[57], como sostienen Platón y Hegel[58], y, en general, muchos otros filósofos.

Una vez que se ha establecido cuál es la naturaleza del afecto más radical y su objetivo, y que se ha señalado el valor cognoscitivo de los afectos, corresponde examinar la dinámica del amor y sus vicisitudes hasta su término en la constatación de la autorrealización, felicidad, o del fracaso, tristeza, desesperación, etc.

---

55. Cfr. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco* III, 3: 1112 b 26-8. Sobre la importancia de este punto, recogido por Tomás de Aquino, a la hora de entender la cuestión del llamado «fin natural» del hombre cfr. SPAEMANN, R., *El problema de un concepto de la naturaleza del hombre*, p. 103.

56. Aristóteles reconoce claramente que la felicidad perfecta está por encima de la condición humana. Cfr. *Etica a Nicómaco X*, 7: 1177 b 26-1178 a 8.

57. En este punto la antropología filosófica tiene más bien una función negativa. Lo que se puede mostrar es que la felicidad absoluta no es posible en esta vida. Que sea posible en otra depende, si Aristóteles tiene razón, de la amistad divina.

58. Ahora bien, frente a Hegel hay que señalar que Dios no es la *entelécheia* del hombre, o sea el ideal de plenitud humana realizado, porque en ese caso Dios no es Dios, sino sólo la autorrealización del hombre, y entonces, en cuanto que la plena y total realización del hombre requiere de alguna manera a Dios, dicha realización sería imposible. Esto es ya el enlace de la antropología y la filosofía de la religión con la soteriología teológica.

En primer lugar, hay que decir que el cumplimiento perfecto del ciclo biológico nacer-crecer-reproducirse-morir no indica nada acerca de si se ha logrado o no la autorrealización, con lo cual queda patente que el proceso de autorrealización no es de índole biológica. En segundo lugar, en el hombre los afectos y tendencias son muy numerosos, pues abarcan desde el plano de lo biológico y lo económico pasando por el de lo social, político y científico, hasta el de lo estético, ético y religioso, y, por otra parte, son tan plásticos que se pueden referir a objetivos que en principio serían ajenos a los suyos correspondientes y pueden enfrentarse entre sí, son absorbidos a beneficio de uno solo, etc. En tercer lugar, finalmente, la autorrealización implica una articulación unitaria de la dinámica tendencial y afectiva a beneficio de la culminación en plenitud de la radicalidad subjetiva. Dicho de otra manera, la autorrealización es la integración de esa dinámica, y su no integración o desintegración el fracaso parcial o global.

Hay dos factores básicamente determinantes de la dinámica afectiva, uno de índole biológica y otro de índole cognoscitivo-volitiva. En el plano biológico es determinante el temperamento y el desarrollo psicobiológico. El temperamento determina el perfil tendencial del individuo, según qué tendencias aparezcan como las más fuertes y cuáles como las más débiles. El desarrollo biopsicológico determina el aumento y disminución de las diversas tendencias y sentimientos al ritmo de la edad: así, la tendencia sexual suele alcanzar su intensidad máxima en la juventud y desciende tras la madurez, mientras que la ambición suele tener frecuentemente un ciclo inverso.

Es determinante de la dinámica tendencial en el plano cognoscitivo-volitivo lo que se cree que es la meta de la autorrealización, es decir, el contenido material de la felicidad. Cada tendencia tiene su objetivo u objetivos específicos, pero la voluntad tiene un horizonte cuya amplitud viene marcada por la amplitud del intelecto. En cuanto que lo que éste abarca es la totalidad de lo real, el horizonte volitivo es también infinito.

Un desarrollo armónicamente integrado de las tendencias requiere referir cada una de ellas a objetivos que les sean adecuados, y de hecho, en todo sistema sociocultural hay un repertorio suficientemente amplio para ello, una gama que abarca desde los valores

biológico-vitales hasta los estéticos, éticos y religiosos. Así, la mayoría de las personas pueden referir su autorrealización a una pluralidad de valores heterogéneos articulables entre sí.

No obstante, también es frecuente cifrar la plena y absoluta autorrealización en un valor empírico concreto, por ejemplo, una determinada posición social y profesional o un determinado poder político y económico, en función de lo que Kant llamaba las tres pasiones fundamentales del poder, tener y valer[59], y es posible, en consecuencia, unificar toda la dinámica tendencial y afectiva en una única dirección.

En tal caso, si el objetivo no se alcanza, para evitar la caída en la frustración, la dinámica tendencial puede esquivar el obstáculo, apuntar a otra dirección o padecer otra serie de vicisitudes, en forma más bien inconsciente que consciente, dando lugar a lo que se denomina desplazamientos, sublimaciones, represiones de las tendencias, cuyas manifestaciones son muy variadas y van desde el resentimiento y la envidia hasta la actividad laboral y científica febril, pasando por una debilidad o «humildad» táctica, etc. Algunas de estas configuraciones de la dinámica tendencial —llamadas también mecanismos de defensa del yo por la escuela psicoanalítica—, así como los valores en que se cifra la autorrealización, pueden ser inducidos por el sistema sociocultural en que el individuo vive[60].

Puede ocurrir que el objetivo en cuestión se alcance, y que su posesión no sature la aspiración radical. En tal caso, el afecto que funciona como índice de que la dinámica tendencial estaba referida a un valor insuficiente o pobre para la radicalidad humana es la *decepción* o el *desengaño*. En sujetos de una intimidad excepcionalmente profunda o de una radicalidad subjetiva con una aspiración particularmente elevada, todo objetivo histórico puede aparecer siempre así, como pobre e insuficiente. Es el caso de las personalidades dotadas para la mística, que pueden encauzar su fuerza radical hacia los valores religiosos, o que la encauzan hacia el arte o la ciencia, aun-

59. Cfr. RICOEUR, P., *o. c.*, pp. 171-99.

60. Cfr. HORNEY, K., *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, Kairós, Barcelona 1981.

que en este segundo caso también ambos valores aparecerán como decepcionantes[61].

Finalmente, puede ocurrir que el objetivo al que se aspira integre en sí un número suficiente de elementos, suficientemente valiosos, y que, con más o menos esfuerzo, se alcance. Entonces, el afecto que funciona como índice de la autorrealización afectiva es el gozo sereno, la satisfacción, etc. Se le puede llamar también felicidad, pero este término presenta el incoveniente de que connota un «para siempre», una exigencia de eternidad que no es posible en esta vida. Por otra parte, el problema de la articulación entre vida mortal feliz y felicidad eterna pertenece a otro tema de la antropología filosófica, a la ética y a la filosofía de la religión.

4. *La afectividad como forma de la relación intersubjetiva*

Como ya se ha advertido, el proceso de autorrealización es un proceso intersubjetivo. La propia personalidad e incluso la conciencia del propio yo y la propia individualidad, se establecen sólo en el medio sociocultural, y por ello, como se verá más adelante, en buena medida dependen de él. El proceso de maduración no supone sólo como se ha indicado la integración unitaria de factores psicobiológicos o temperamentales, sino que exige también la integración unitaria de factores socioculturales o educacionales. La dinámica afectiva resulta condicionada por ambos tipos de factores. Por ello, todo lo que se ha dicho sobre ella debe entenderse inscrito en la red de las relaciones interpersonales que se *objetivan* en el sistema sociocultural. Dicho de otra manera, la emergencia y el desarrollo de la propia intimidad subjetiva tiene lugar en un ámbito constituido precisamente por un conjunto de intimidades subjetivas, cuya exteriorización y expresión dan lugar justamente a realidades socia-

61. En este sentido cabe considerar paradigmáticas las personalidades de Sta. Teresa de Avila, en el plano de la mística, y las de Baudelaire y Oscar Wilde en las del arte. Respecto de la insuficiencia de los objetivos culturales es muy ilustrativa la frase de O. Wilde. «Sólo hay una desgracia mayor que desear algo con toda el alma en este mundo y no tenerlo, que es desear algo con toda el alma en este mundo y tenerlo». Respecto de Baudelaire, baste con recordar los temas recurrentes en su poesía del *spleen* y el *ennui*.

les, como el ambiente familiar, el medio social, etc. Estos medios están completamente impregnados de tonalidades afectivas de diversa profundidad y movilidad, a los que el lenguaje ordinario alude con expresiones como «ambiente acogedor», «ambiente competitivo», «cultura hedonista», «clima de libertad», etc. y que son determinantes de la dinámica afectiva individual, tanto en lo que se refiere al modo de valorar como a los criterios usados para ello y tanto en el proceso de maduración como a lo largo de toda la vida. Obviamente, esto no anula la libertad, pero sí implica que la constitución de la propia personalidad debe hacerse integrando factores tanto temperamentales como educacionales.

En cuanto que el proceso de autorrealización está mediado por otras subjetividades, la dinámica afectiva es intersubjetiva. Aquí se va a considerar exclusivamente el amor, puesto que es el principio radical de tal dinámica.

El término amor tiene muchos sentidos pues se aplica no sólo a muchas relaciones (hombre-mujer, padres-hijos, hombre-Dios, amigos entre sí, etc.) sino también a diversas fases y momentos de cada una de ellas, pero cabe considerar como analogado principal, la primera. Entre las demás relaciones, la que guarda un paralelismo más estrecho con ella, es la del amor místico.

En el plano ontológico esencial, o desde el punto de vista de la interioridad objetiva, el amor ha quedado definido como el principio radical de la dinámica afectiva cuyo término es la propia plenitud. Pues bien, desde el punto de vista de la conciencia, el amor es la captación de la plenitud y perfección de otra persona en tanto que susceptible de ser realizada por uno mismo y en tanto que en la realización de esa plenitud va implicada la propia autorrealización, de modo que ésta puede alcanzar una plenitud antes insospechada. Dicho brevemente, el amor es la captación de un tú, de cuya plenitud depende la propia, y de tal modo que ese tú despierta lo mejor que hay en el yo. Desde esta perspectiva, el amor es un sentimiento y una tendencia.

A este sentimiento se le suele llamar en el lenguaje ordinario, «enamorarse». Platón lo define como «afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma», es decir, como un anhelo de plenitud propia y de fecundidad que es despertado en el alma por una belleza contemplada. Por otra parte, como la plenitud a la que

la propia subjetividad se ve referida es posible en y por la otra subjetividad, el amor y la propia plenitud que éste despierta, aparecen como un don inmerecido, un regalo, una gracia, etc. De hecho, así es como se expresa en el lenguaje ordinario, en el de la poesía y en el de la canción. Se dice que ya no se puede vivir sin la otra subjetividad, o que ella es la vida de la propia, etc., porque ha hecho aparecer el propio yo y la propia plenitud de un modo antes insospechado.

Enamorarse es, pues, descubrir que la propia plenitud depende de que la persona amada consiga la suya. El hombre tiene necesidad de la mujer para completarse ónticamente y viceversa. Esta necesidad aparece expresada tanto en el mito platónico del andrógino, como en el relato del *Génesis* de la creación de Eva. Adán llama «varona» a Eva porque sólo en la mujer el varón alcanza su propia plenitud. Ahora bien, que el descubrimiento amoroso del tú despierte lo mejor del propio yo, hace posible que en el enamoramiento lo que se ame sea el amor, reduciéndose la otra persona sólo a una excusa. Esta situación humana es la descrita magistralmente por S. Agustín en *Las Confesiones*. «Todavía no amaba, y amaba el amor, buscando a quien amar»[62]. Sin embargo, el objeto verdadero del amor no es el amor mismo, sino la otra persona, que es lo que hace posible la propia plenitud.

En el amor se produce, pues, la unión de dos subjetividades de modo que cada una media en la plenitud de la otra. El amor como sentimiento es la anticipación de la realización conjunta de dos subjetividades. Por eso, Aristóteles mantiene que la obra del amor es la unidad, S. Agustín que el amor es la tendencia a la unidad y Hegel que el amor es la unidad de la identidad y la diferencia, es decir, la unidad en la que dos subjetividades alcanzan la identificación de una con la otra pero sin que eso suponga la anulación de una por la otra sino, al contrario, de tal modo que la diferencia se mantenga. Por ello, resulta que una subjetividad se encuentra a sí

62. *Confesiones* III, 1. Este es el núcleo de la crítica de Ortega y Gasset a Stendhal (Cfr. *El amor en Stendhal* en *Estudios sobre el amor*, Salvat-Alianza, Barcelona 1971), cfr. también la obra de Rubert de Ventós R., *De la modernidad*, Península, Barcelona 1980, y las consideraciones de D. de Rougemont en torno a Tristán e Isolda en *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona 1970. El fenómeno es también advertido por WOJTYLA, K., *o. c.*, p. 81.

misma en la otra, y dice que su vida está en la otra. Así, el amor aparece como autodonación. Ahora bien, la autodonación, que hace que el amor aparezca como una fuerza centrífuga y no centrípeta, no es una donación cualquiera, sino, como afirma acertadamente Ortega, es una autodonación por *encantamiento*. El enamoramiento, según él, se caracteriza por dos ingredientes: el sentirse encantado por otro ser que nos produce una *ilusión* íntegra, y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona. El enamorado se siente entregado totalmente al que ama. Esta entrega no es tanto fruto de una decisión como de un sentirse atraído previo a ella. Esto no excluye, obviamente, que el sentirse atraído no sea posteriormente asumido en la decisión libre de modo que el ser atraído se consume en una autodonación voluntaria. Lo característico del enamoramiento es, pues, la entrega por encantamiento, que distingue el enamoramiento de otras entregas. La absorción del amante por el amado es el efecto del encantamiento[63]. Sin embargo, la autodonación humana tiene un límite insalvable, magistralmente recogido por Salinas: «¿Regalo, don, entrega? / Símbolo puro, signo / de que me quiero dar / (...) cómo quisiera ser/ eso que yo te doy / y no quien te lo da / (...)».

La anticipación de la propia plenitud y de la ajena, que ahora aparece más propia que la propia, es de tal intensidad que el sentimiento que surge es el de plena felicidad y el de disposición a todo sacrificio (forma de la autodonación) por la otra subjetividad. Como el sentimiento es el de plena felicidad ya no se desea nada más, sino sólo «permanecer así para siempre», y en este sentido es verdadera la tesis de Hegel de que el amor —la felicidad— no sólo tiene en sí una exigencia de eternidad, sino que es eterno. «Mi liberalidad, dice Julieta en la escena del balcón, es tan ilimitada como el mar; mi amor así de profundo. Cuando más te dé, más serás mío, porque ambos somos infinitos»[64]. En el mismo sentido, escribió Quevedo sobre sus despojos mortuorios: «serán ceniza, mas tendrán

63. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *o. c.*, pp. 15-8. Sobre la ilusión y el encantamiento, cfr. también MARIAS, J., *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid 1985. Como es sabido, en continuidad con esta tesis de la ilusión y el encantamiento, Ortega define el enamoramiento como una alteración patológica de la atención (cfr. *o. c.*, pp. 54-8).

64. SHAKESPEARE, W., *Romeo y Julieta*, Acto II, escena II.

sentido; // polvo serán mas polvo enamorado»[65]. Hay en el amor una indudable exigencia de eternidad[66]. Por otra parte, desde la plenitud, la afectividad no es deseante, sino efusiva, y en este sentido es verdadera la tesis de Scheler de que hacemos el bien y conocemos mucho más y mejor porque somos felices, y no al revés.

El enamoramiento aparece, pues, como la fusión o la unidad de dos vidas, pero esta unión tiene un carácter programático, entre otras razones porque la vida humana se da distendida en el tiempo. La pretensión de eternidad que caracteriza al enamoramiento ha de habérselas con el tiempo. En este momento caben dos posibilidades. O bien se desea consumar ya la unidad de las dos vidas fuera del tiempo, y entonces, como en Wagner, el ideal de vivir juntos se transforma en el de morir juntos[67], o bien se intenta realizar efectivamente en el tiempo el proyecto amoroso. Pero, entonces, a partir de ahora el enamoramiento queda referido a la voluntad. De suyo, el enamoramiento como sentimiento no está primariamente en el ámbito de la decisión libre, aunque pueda ser asumido por ella. Por eso, el control de la afectividad por parte de la voluntad no es despótico sino político. Pero la realización del proyecto amoroso de la unión de dos vidas sí pertenece a la voluntad, porque la voluntad es la instancia humana capaz de superar el tiempo en cuanto es capaz de prometer. De este modo, el amor queda referido a la acción voluntaria en cuyo caso pertenece al ámbito de la responsabilidad moral. La tesis de Max Scheler y otros muchos autores de que el amor, por ser un sentimiento radical, no puede ser objeto de prescripciones morales, es verdadera para el amor en tanto que sentimiento, pero es falsa para el amor en tanto que acción voluntaria. Que el amor pertenezca también al ámbito de la voluntad es imprescindible si el amor ha de tener algo que ver con la libertad hu-

65. Del soneto «Cerrar podrá mis ojos la postrera».

66. Esta idea ha sido desarrollada por Santamaría, F., *Amor, muerte e inmortalidad*, Tesis Doctoral, Pamplona 1990, inédita.

67. Cfr. WAGNER, R., *Tristán e Isolda*, sobre todo Acto II, escena 2ª. La tesis de Wagner es de neta filiación schopenhaueriana y presupone la inmortalidad de la voluntad. Sobre esta tesis cfr. SCHOPENHAUER, A., *Ueber den Tod und sein Verhältniss zur Unzerstörbarkeit unsers Wessen and sich* en *Die Welt als Wille und Vorstellung* en *Samtliche Werke*, t. 3, Brodhaus, Wiesbaden 1972, pp. 528-83.

mana, lo cual es necesario para que se pueda hablar de autorrealización [68].

Así pues, si el amor puede ser protagonizado libremente, puede ser objeto de prescripciones morales y puede ser materia de promesas y de compromisos. Y no cabe concebir su realización de otra manera, puesto que una integración de dos subjetividades como la indicada sólo es posible mediante la acción voluntaria. Por eso, cuando en Occidente se desarrollan las doctrinas jurídico-religiosas y jurídico-civiles que tematizan y regulan la relación amorosa entre hombre y mujer en términos de matrimonio, se considera que aquello que lo constituye es el consentimiento, que pertenece a los fenómenos voluntarios y no a los afectivos. Ello es debido no a la dificultad de determinar jurídicamente el amor, ni tampoco a que el amor fuera considerado en épocas pasadas menos importante para el matrimonio que en la actualidad (lo que efectivamente ha ocurrido), sino a que un sentimiento no es algo por lo que una subjetividad queda obligada o prometida a algo. Efectivamente, enamorarse es algo que a la subjetividad «le pasa», pero decidir o prometer no es algo que «le pase» a una subjetividad, porque decidir es la autoposición de la subjetividad o su autodestinación a algo.

Cuando el amor es asumido desde el plano sentimental en la voluntad, comienza como tarea, que puede culminar en plenitud de muchas maneras, y puede fracasar también de otras muchas, como cuando, por ejemplo, el amor se transforma en la lucha entre dos subjetividades por anular cada una a la otra.

En cualquier caso, se tenga éxito o se fracase, el carácter arduo de la realización efectiva de la unión ideal siempre aparece en esta fase y sólo en ella, porque los factores a unificar abarcan una gama muy amplia. Se trata de unificar, de entrada, la sexualidad y la afectividad, que aparecen en la intimidad subjetiva como fuerzas diferentes e inicialmente disociadas, y que han de ser integradas respecto

68. Desde este punto de vista, lo que se llama «amor libre», entendido como el que es impulsado por una dinámica sentimental dejada a su espontaneidad, es en realidad un amor que no es libre en tanto que no está controlado por la voluntad, y en el caso de que se *quiera* así, tampoco por eso es libre, porque la esencia del «animal que puede prometer», que se propone fines, no se realiza existencialmente porque no promete nada, renuncia a poseerse unificadamente en su principio y en su fin.

de la propia intimidad y respecto de la otra; y a partir de ahí, se trata de integrar por parte de cada subjetividad, respecto de sí misma y respecto de la otra, una amplia serie de dinamismos biopsicológicos (temperamento, actitudes, intereses, etc.) y una amplia serie de factores socioculturales (usos y costumbres, situaciones económicas, aspiraciones profesionales, principios morales, creencias religiosas, etc.). Y además se trata de llegar a una unidad en la que la identidad de las dos subjetividades ha de lograrse sin anular las diferencias (pues de otro modo se habría llegado no a una relación amorosa, sino de dominio, anulación, etc.), de manera que mientras más se identifique cada subjetividad con la otra, más sea cada una sí misma.

Ahora bien, si tal unidad se logra es más profunda, más real y más sorprendente que la que se anticipó en el enamoramiento, porque todo ese vivir —en los casos positivos— ha ampliado y ha profundizado a ambas subjetividades, y si el proyecto de unificación se ha mantenido, la unidad es también más amplia y más profunda.

Entonces, las dos subjetividades reposan gozosamente cada una en la plenitud de la otra, que es también la propia. En tales casos, la unidad no suele verterse en expresiones ardientes, como ocurre en el enamoramiento, pero es mucho más real. No obstante, en los casos en que esta meta se alcanza también se percibe la diferencia entre el proyecto como ideal y como realizado, diferencia que se puede valorar con una benevolente satisfacción o con una benevolente nostalgia. Lo más probable en los casos positivos es que se descubra que había aspectos ideales en el enamoramiento (al menos tal como éste aparece en Occidente en los siglos XIX y XX) que no eran humanamente realizables, y aspectos realizados muy satisfactorios que no estaban dados en el ideal.

Esta es en términos muy generales la descripción de un caso de la dinámica amorosa. Obviamente, el amor esponsal no es —como ya se ha indicado— el único tipo de amor, pero sí es en cierto sentido paradigmático, en cuanto que realiza ejemplarmente los momentos característicos de toda dinámica amorosa. Así, se ha afirmado que el amor nace como *sentimiento* de la unión de dos subjetividades, caracterizado por el entusiasmo y la ilusión, que lleva a la autodonación y la entrega mutua, y que la realización efectiva a lo largo del tiempo de tal autodonación y entrega implica que el senti-

miento debe ser asumido por la *voluntad libre* convirtiéndose en *tarea* susceptible de compromisos. La realización efectiva *a lo largo del tiempo* de la unidad entre dos subjetividades que aparece como *proyecto* en el enamoramiento, se llama fidelidad, pues es propio de la *fidelidad* cumplir lo que se prometió. Hay, por tanto, en la dinámica amorosa un desplazamiento desde una unión inicial puramente afectiva, tan ardorosa como programática, a una unión fundada en el compromiso de la voluntad, que siendo más atemperada tiene un contenido real mucho mayor.

Esta dinámica se cumple igualmente en los demás casos del amor. También la amistad nace como un fenómeno afectivo espontáneo, fundado en la simpatía, es decir, en el *sympathein*, o sea, en la semejanza temperamental y afectiva que lleva a una coincidencia de intereses y afanes, que es vivida como unión con otra persona que lleva a la donación mutua, que suele ser llamada «*amor benevolentiae*». Pero también en la amistad, la realización efectiva de la unidad, presenta un carácter arduo que exige su asunción por la voluntad, pues supone capacidad de sacrificio y abnegación. Finalmente, también en el amor de amistad se da el tránsito de una unión afectiva y ardorosa a una unión sosegada y real. Por último, los momentos del proceso amoroso que se vienen señalando aparecen también en la experiencia humana del amor a Dios.

Del mismo modo que se ha analizado la dinámica intersubjetiva del amor, cabría considerar muchos otros casos de dinámicas afectivas. Cabría estudiar igualmente el odio, la envidia, la ambición, el orgullo, la timidez, etc, en sí mismos considerados o en relación con los restantes dinamismos afectivos. Por otra parte, cabría investigar también la dinámica afectiva desde el punto de vista colectivo, describiendo los fenómenos de contagio emocional, fusión de las conciencias, etc, pero eso requeriría un estudio más monográfico y especializado.

5. *La afectividad en la perspectiva ética*

En el pensamiento antiguo y medieval los afectos son considerados como neutrales desde el punto de vista ético, o con una relevancia ética indirecta.

En la tradición platónica y aristotélica, los pilares de la ética son las virtudes, las normas, el juicio práctico y la acción libre, en función de las cuales se determina el bien o el mal moral de las acciones humanas. Los afectos, por no ser actos dependientes de la voluntad sino de la cogitativa, no son actos libres, y por tanto no son imputables. Desde el punto de vista moral se consideran, pues, neutros, a pesar de que frecuentemente se designa con la misma palabra un afecto y una virtud (por ejemplo, *esperanza*, *audacia*, y otros) porque, como ya se ha indicado, las pasiones designan también modos de conducta característicos. De todas formas, Aristóteles rescata de esta neutralidad un sentimiento al que considera moralmente bueno siempre (la vergüenza) y San Agustín otro (la compasión o misericordia).

Indirectamente, los sentimientos tienen una relevancia ética por cuanto, al ser los índices de una autorrealización efectiva o posible y de sus contrarios, funcionan como motivos de las decisiones voluntarias, es decir, del comportamiento moral. Pero la motivación no es una determinación de la voluntad, que sigue siendo soberana, es decir, causa de sus propios actos. Solamente en los casos en que la emoción es particularmente intensa (por ejemplo, accesos de pánico, cólera, etc.) la voluntad puede quedar bloqueada o sucumbir ante el sentimiento, pero eso no es ya una acción moralmente imputable.

En la tradición estoica, sin embargo, las pasiones son consideradas como éticamente malas, precisamente porque en la antropología estoica la autorrealización se concibe como un proceso de autodominio muy peculiar.

En diversos desarrollos de la filosofía moderna y contemporánea los sentimientos pasan, en cambio, a ocupar la posición fundamental en la ética, puesto que, tanto en el plano teórico como en el de la vida práctica, funcionan como indicadores de lo bueno y lo malo y, consiguientemente, como fundamento de las virtudes, de las normas morales, del juicio práctico y de la acción libre. Esto plantea una serie de problemas no pequeños en orden a la fundamentación de la ética, cuyo estudio corresponde a la ética más que a la antropología filosófica.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica hay que señalar, en relación con este problema, que aunque el proceso de

comportamiento humano puede iniciarse fácticamente por cualquiera de las diferentes fases de que consta, como ya se indicó, según su orden esencial, que es el que hay que tener en cuenta para fundamentar las diversas fases, el principio es el conocimiento.

Entre las diversas formulaciones que se han propuesto del apriorismo afectivo en el comportamiento humano, la más radical y la más difundida es la de Max Scheler. Según Scheler, lo absolutamente *a priori* son los sentimientos de la persona (beatitud y desesperación), de tal manera que no nos sentimos felices porque obramos bien o infelices porque obramos mal, sino, al contrario, obramos bien porque nos sentimos felices y obramos mal porque nos sentimos desgraciados.

Esta tesis es verdadera en el plano fáctico o empírico, y la experiencia común la avala. Pero en ese mismo plano también es verdadera la tesis contraria y también la avala la experiencia. La alternativa no es, pues, resoluble en el plano fáctico y hay que pasar al plano esencial para resolverla.

En el plano esencial, la tesis del apriorismo afectivo de Scheler parece remitir en último término a la tesis teológica de Lutero acerca de la predestinación. Los predestinados a salvarse se sienten felices y por eso son buenos, y los predestinados a condenarse se sienten desesperados y por eso son malos. En realidad estas tesis son un tanto gratuitas, porque no hay posibilidad de verificarlas ni en el plano filosófico ni en el teológico.

Es verdad que los afectos refuerzan y potencian la actividad cognoscitiva, y que motivan la acción voluntaria, gozando de cierta autonomía respecto de ella, como ya se señaló. Pero también se dijo que hay una «regencia política» sobre los afectos por parte de la acción voluntaria. Esta regencia respecto de unas tendencias y afectos que tienen cierta autonomía y que evolucionan en función de la edad y de otros factores, hace que el hombre sea siempre tarea para sí mismo, en el sentido de que la integración unitaria de todos los dinamismos en la intimidad subjetiva es una tarea permanente en el hombre[69]. Dicho de otro modo, la integración armoniosa de todas

69. Un excelente estudio dedicado a esta dinámica es el de WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

las instancias operativas humanas, que es lo que suele llamarse virtud, resulta costosa, y requiere esfuerzo. Por eso, puede decirse que la fortaleza es la virtud cardinal porque sin ella no es posible ninguna otra y, por eso, pudo sentenciar Antonio Machado que «virtud es fortaleza, ser bueno es ser valiente»[70]. Esta educación de sí mismo es, por supuesto, fruto de una acción voluntaria, cuyo control sobre los afectos no es inmediato («despótico») pero sí es indirecto a través del conocimiento[71]. Desde este punto de vista es tan falso afirmar que cabe un control inmediato y automático sobre la afectividad como mantener que no cabe ninguno.

En efecto, en la misma medida en que la tendencia y el afecto son provocados por la valoración de la realidad, por el conocimiento, el control voluntario sobre aquéllos sólo puede realizarse mediante el control sobre éste. Aquí se encuentra el fundamento de todas las formas de psicoterapia (de las terapias basadas en el conocimiento) y también de las formas espontáneas de control cognoscitivo de los afectos: pertenece a la experiencia común que el modo de neutralizar o desviar un afecto intenso de amor, ira, tristeza, etc., es «pensar en otra cosa»[72].

Cabría, por último, realizar alguna consideración en torno a la moralidad del placer y la felicidad. Existe, en algunos ambientes, la idea de que todo lo que causa placer es bueno, mientras que en otros, quizá por reacción, aparece el prejuicio de que el bien es siempre arduo, difícil, incómodo y desagradable. Las dos tesis son falsas. Ni el placer es siempre bueno ni es siempre malo.

Para aclarar la cuestión de la moralidad del placer, es preciso advertir que la felicidad y el placer, o mejor, los placeres, no se identifican. Como ha señalado Ricoeur[73], mientras que los placeres finalizan y perfeccionan una serie de afectos, que son actos y procesos aislados, y, por tanto, parciales, finitos y puntuales, la felicidad

70. MACHADO, A., *Campos de Castilla*, CXXXVI (XI).

71. Una brillante exposición de la objetividad de los sentimientos y de su función en la vida humana, especialmente como mediación entre la autoconciencia intelectual y la tendencialidad pulsional, puede verse en LEWIS, C. S., *La abolición del hombre*, Encuentro, Madrid 1990.

72. Para un estudio más detallado de la dinámica afectiva y de su control, cfr. CHOZA, J. *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud.*

73. Cfr. RICOEUR, P., *o. c.*, pp. 153-60.

implica la consecución de la plenitud humana y, por tanto, tiene un sentido integral, definitivo e infinito. Ya se ha indicado que la plenitud humana estriba en la integración a beneficio de la unidad del yo de una pluralidad de instancias operativas, cada una de las cuales puede suponer placer, si se acepta la definición aristotélica del placer como el ejercicio de la actividad sin trabas. Sin embargo, la felicidad es consecuencial a la integración unitaria de tales actividades. Felicidad y placeres no se identifican.

Ahora bien, es muy importante advertir que la contraposición entre placer y felicidad no es la contraposición entre el mal y el bien, sino entre lo bueno y lo mejor. No es que el placer sea malo, es que visto desde la felicidad es finito. Lo que la felicidad trasciende no es la maldad del placer, sino su bondad finita. La felicidad como más allá del placer, no es algo de índole distinta al placer, sino el placer máximo[74].

Pero, por otra parte, el placer puede volverse un peligro para la felicidad, y en consecuencia para la moral, porque la *instalación* en un placer finito y parcial resultado de una actividad aislada puede convertirse, como sostiene Ricoeur, en una *amenaza* para la totalidad de la dinámica del actuar humano y, en consecuencia, para la felicidad. El placer, como perfección finita, supone el riesgo de la obturación de la totalidad del horizonte afectivo humano.

La dialéctica interior del placer mismo puede expresarse, continúa Ricoeur[75], como la dialéctica entre el adjetivo y el sustantivo, lo agradable y el placer. Bajo la forma de lo agradable, el placer se jerarquiza como el obrar, puesto que es el resultado de la actividad sin trabas. Pero, «lo agradable» que es el resultado de la actividad, se sustantiviza en el placer. Una estética del placer detiene la dinámica de la actividad agradable. Lo agradable sigue a la actividad, y es dinámico, mientras que el placer cosificado detiene la dinámica. Por tanto, cabría concluir que lo que debe ser intentado no es tanto el placer, como la actividad agradable. O, dicho de otro modo, la felicidad no es tanto el resultado de una suma de los placeres, como la flor y el fruto de una jerarquía de las actividades agradables. Si lo que se persigue directamente es el placer, la actividad agradable

74. Cfr. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco X*, 7: 1177 a 22-7.
75. Cfr. RICOEUR, P., *o. c.*, pp. 156-7.

se paraliza. El placer es consecuencial, consuma la actividad desplegada, como un ornamento que se añade a ella[76].

76. Cfr. ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco X*, 4: 1174 a 13-1175 a 21. Una excelente exposición de este punto puede verse en LEWIS, C. S., *Cautivado por la alegría*, Encuentro, Madrid 1989, especialmente, pp. 222-6.

CAPITULO VIII

LENGUAJE Y PENSAMIENTO

Hace ya tiempo, K. O. Apel afirmaba que «el cambio fundamental de la relación entre lenguaje y filosofía, que distingue al siglo XX de los anteriores, consiste en que el lenguaje deja de ser tratado como un *objeto* de la filosofía y por primera vez se tiene en cuenta como *condición de posibilidad* de la filosofía. En este sentido, la filosofía del lenguaje no es ya una filosofía de enlace, sino que al igual que la crítica del conocimiento después de Kant, y radicalizada en cierto modo como *crítica del lenguaje*, ha ocupado el lugar de la ontología» [1].

En efecto, el siglo XX ha contemplado cómo el lenguaje ha dejado de ser un *tema* de la filosofía para convertirse en el punto de vista privilegiado para el estudio de los diversos problemas filosóficos. El análisis del lenguaje se convierte en el modo de acceso a cualquier problema filosófico. Por tanto, en el ámbito del análisis del lenguaje no se trata sólo de que se filosofe *sobre* el lenguaje, sino de que se filosofa *desde* el lenguaje. Así, por ejemplo, el estudio de las emociones o de la voluntad se plantea en primer lugar como el análisis lógico de los usos del lenguaje ordinario sobre esas cuestiones. La pregunta acerca de qué sea la voluntad se sustituye por la cuestión acerca de cómo hablamos en cada caso cuando hablamos de acciones voluntarias.

La especial relevancia que adquiere el lenguaje en el siglo XX se debe tanto a razones históricas como sistemáticas. Desde la perspectiva histórica, hay que señalar un doble origen de la agudización de la conciencia de la importancia del lenguaje. Por una parte, conviene recordar que durante el siglo XX se realiza generalizadamente

1. APEL, K. O., *Die idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn 1975, p. 22.

una revisión del racionalismo. Se considera que la razón no es absoluta, es decir, absuelta o desligada, sino que se piensa ahora que la razón tiene su comienzo en la imaginación simbólica. Los símbolos y los signos constituyen el *humus* del que nace la razón. De este modo, se produce un intento generalizado de buscar el arraigo de la razón en un conocimiento prerracional o preobjetivo, anterior a la dicotomía sujeto-objeto, de corte afectivo y/o simbólico. Así, por ejemplo, Husserl en su crítica al objetivismo cientifista señala en este sentido que los lenguajes formalizados de las ciencias positivas y la concepción científica del mundo tienen como fundamento y principio los lenguajes comunes ordinarios y el mundo de la vida. El lenguaje científico aparece como un derivado del ordinario. El interés por el lenguaje, por la imaginación, o en general, por las funciones simbólicas aparece en muchos otros autores de diversas corrientes: Freud, Cassirer, Heidegger, etc.

Por otra parte, desde la perspectiva histórica, hay que señalar también que la relevancia contemporánea del lenguaje para la filosofía se debe a la obra de los fundadores de la lógica moderna, Frege, Russell y Wittgenstein. Sin embargo, en esta corriente de pensamiento, el lenguaje no es considerado como el *humus* del pensamiento racional, sino como su expresión, o para ser más exactos, como su vehículo. Suele decirse que la metafísica, que se había convertido por obra de Kant en crítica del conocimiento, se transforma ahora en crítica del lenguaje por cuanto que se considera que el lenguaje contiene o encapsula el pensamiento. La filosofía se convierte así en análisis lógico del lenguaje[2]. En la medida en que la crítica del lenguaje se realiza desde la lógica, el análisis del lenguaje se separa del positivismo o el empirismo. Como ya escribió Pears, el análisis del lenguaje sustituye el empirista análisis psicológico de las ideas por el análisis lógico de las proposiciones[3]. En esta perspectiva, la noción clave, que es el eje de toda la crítica lingüística, es la de *sentido,* en la que el análisis converge con la hermenéutica, que se entiende a sí misma como el estudio de la comprensión del sentido.

---

2. Como es sabido, ésta es la tesis de APEL, K. O., en *Transformation der Philosophie,* Suhrkamp, Frankfurt 1976 (2 vols.). (Hay traducción castellana en Taurus, Madrid 1985). Cfr. también la obra ya citada de LLANO, A., *Metafísica y lenguaje.*

3. Cfr. PEARS, D., *El atomismo lógico* en RYLE, G., (ed.) *La revolución en filosofía,* Revista de Occidente, Madrid 1958, pp. 54-5.

Desde la perspectiva sistemática, el lenguaje se ha convertido en el punto de vista privilegiado en el estudio de los temas, por, al menos, otras dos razones. El lenguaje, como ya se ha sugerido, no es un mero código expresivo del pensamiento, sino que es su vehículo, es decir, el lenguaje no es un añadido externo al pensamiento, sino que lo contiene. «Lo pensado es la proposición con sentido»[4]. Además, en segundo lugar, el habla es la actividad racional por excelencia y, por tanto, la más específicamente humana.

1. *Lenguaje animal y lenguaje humano. La intrínseca inteligibilidad del lenguaje*

Es claro que existe entre los animales un cierto tipo de comunicación puesto que hay entre ellos una interacción social que ha sido bastante estudiada. Además, a la comunicación animal *natural*, pueden añadirse los diversos intentos de enseñar el lenguaje humano a algunos animales, especialmente chimpancés. Esto ha llevado a algunos autores a mantener que no hay diferencia esencial, sino sólo de grado, entre el lenguaje animal y humano, o a mantener que el segundo puede ser explicado como una evolución del primero. Así, por ejemplo, E. O. Wilson ha mantenido que «la capacidad para comunicarse por medio de símbolos y sintaxis sí está dentro de las capacidades del simio»[5]. Ahora bien, ¿puede admitirse esta idea?

El lingüista Sapir definió el lenguaje como «un método exclusivamente humano y no instintivo de comunicar ideas, emociones y deseos por medio de un sistema de símbolos producidos de manera deliberada»[6]. En esta definición de Sapir se encuentran algunos de los elementos distintivos del lenguaje humano respecto del animal. En primer lugar, en el habla humana no hay una base instintiva apreciable. El lenguaje humano no es resultado de un instinto, a diferencia del animal que es instintivo e involuntario. En el caso de los animales, el lenguaje es una función relativamente simple que

4. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1961, 4.

5. WILSON, E. O., *Sobre la naturaleza humana*, p. 46.

6. SAPIR, E., *Language*, Harcourt, New York 1921, p. 7.

cuenta con órganos más o menos específicos para cumplirla. Por el contrario, el lenguaje humano no es una función programada filogenéticamente. No existen órganos exclusivos del lenguaje ni áreas cerebrales en virtud de las cuales se produzca espontáneamente el habla. El lenguaje arraiga en el área de la corteza cerebral inespecializada y los fenómenos de suplencia de esas áreas por otras, en caso de lesión, ponen de manifiesto que el lenguaje no se puede explicar sólo en términos fisiológicos[7].

En la misma línea de Sapir, Kroeber, desde la antropología sociocultural, insistió en que el lenguaje animal es instintivo y que, por tanto, es el mismo en los animales aislados y en grupo, transmitiéndose de modo biológico. Por el contrario, el lenguaje se transmite en el hombre de modo social, y evidentemente varía de unos grupos humanos a otros[8]. Es decir, el lenguaje humano no puede ser explicado desde la biología porque el hombre habla siempre en una lengua concreta que es un producto cultural y que se transmite socialmente. Para que alguien pueda aprender a hablar, es preciso que exista una lengua que aprender. Desde este punto de vista, no tiene ningún sentido pensar que el lenguaje es una actividad espontánea. Toda lengua es un producto cultural. La idea de una lengua *natural*, carece de sentido[9].

En segundo lugar, el lenguaje animal no es un vehículo de comunicación. Los sonidos que emite un animal son, para Kroeber, respuestas reflejas inmediatas a una sensación. Para entender esto puede acudirse a una distinción de Bateson recogida por Gumpertz y Bennet[10]. Para estos autores hay dos tipos de lenguaje: *icónico* y *dígito*. Un sistema de comunicación es icónico si la relación entre el mensaje y la señal es relativamente simple y directa. Cada signo representa siempre un solo y el mismo mensaje. A menudo, la correspondencia entre el mensaje y la señal es de tipo físico. Así, por

7. Cfr. PENFIELD, W., y ROBERTS, L., *Speech and Brain mechanism*, Princeton University Press, Princeton N. J. 1959.

8. Cfr. KROEBER, A., *Antropología general*, FCE, México 1946, cap. 6 dedicado al lenguaje.

9. Desde este punto de vista, llamar al lenguaje ordinario *natural* para contraponerlo a los lenguajes formalizados es sumamente confuso.

10. Cfr. GUMPERTZ y BENNET, *Lenguaje y cultura*, Anagrama, Barcelona 1981, pp. 13-9.

ejemplo, en el baile de las abejas descrito por Von Frisch, la abeja orienta sus movimientos en el mismo grado respecto de la vertical en que la fuente de aprovisionamiento está respecto a la vertical del sol. Además estos signos de que consta el lenguaje animal, señalan Gumpertz y Bennet, son ante todo señales de sus estados individuales, sus necesidades o su relación con otros animales. Es decir, los signos o señales se ligan a las sensaciones o emociones, de hambre, de sed, de satisfacción, etc; pero no es un lenguaje referido a los objetos.

El lenguaje propiamente humano es dígito. Un sistema de comunicación es dígito si los mensajes se construyen a partir de diversos elementos distintos entre sí, siendo las relaciones entre signos y mensajes totalmente arbitrarias. Las cualidades físicas de los signos son totalmente irrelevantes para los mensajes. Además, esta comunicación se basa prioritariamente en signos que hacen referencia a objetos o cosas. Frente al sistema icónico, el dígito sí tiene especificidad referencial. No hace referencia sólo a estados interiores, sino que hace referencia específica a objetos del entorno. El hecho mismo de que cualquier persona pueda decir una determinada frase con una amplia variedad de entonaciones indicadoras de un amplio abanico de posibilidades —sorpresa, admiración, incredulidad, ira, alegría, etc.— muestra que el *sentido* de la proposición es distinto de cualquier emoción concreta.

Quizás un buen modo de comprender las diferencias entre ambos sistemas de lenguajes, que tales diferencias son esenciales y no de grado, y que un lenguaje no procede por evolución de otro, sea simplemente percatarse de que en el hombre, en cada uno de nosotros, coexisten ambos lenguajes. El quejido, el grito de dolor, el gruñido de placer, etc. pertenecen a un lenguaje icónico y no dígito. Pero es que si cabe definir el lenguaje como una exteriorización de la intimidad o una intimación de la exterioridad, esa exteriorización de la intimidad puede hacerse de dos modos. Hay una expresión icónica que es involuntaria, instintiva y que no ha de ser aprendida, como es el llanto o el grito de dolor. Nadie ha tenido que aprender a llorar. Pero hay también en el hombre una expresión distinta, que es voluntaria, deliberada y controlada. Esa expresión se hace en una lengua concreta, aprendida y transmitida en un entorno sociocultural.

El lenguaje dígito humano no puede explicarse como una evolución del icónico. En primer lugar, porque la evolución del lenguaje icónico animal, lo que produce es el lenguaje icónico humano, y no el dígito. Ambos coexisten, y hay entre ellos relaciones, pero éstas no son evolutivas[11]. En segundo lugar, porque simplemente no se sabe qué significa evolución del lenguaje[12]. Para hablar de *evolución* del lenguaje, sería preciso clasificar las diferentes lenguas humanas en primitivas o menos evolucionadas y más evolucionadas. Pero esta pretensión carece de sentido. Es cierto que durante cierto tiempo algunos lingüistas interpretaron algunos rasgos propios de lenguas no europeas como primitivismos. Por ejemplo, la gran cantidad de palabras de una sola sílaba, la reduplicación para la formación de plurales, la carencia de términos abstractos y de términos de color, fueron considerados como rasgos propios de lenguas primitivas. Ahora bien, es preciso reconocer que ésta era una pretensión incorrecta. Porque, como han escrito certeramente Gumpertz y Bennet, «todos los pueblos disponen de gramáticas plenamente desarrolladas. Cualquiera que pueda ser la exigüidad o marginalidad del pueblo estudiado no puede establecerse ninguna correlación entre la complejidad de su sistema económico y la complejidad de su estructura lingüística»[13]. No cabe establecer una seriación de las lenguas en primitivas y evolucionadas puesto que en toda lengua se puede decir todo. Tal vez haya que inventar nuevas palabras, o tomar préstamos lingüísticos, pero todas las lenguas disponen de medios para añadir nuevas palabras a su vocabulario.

Por último, pero no por eso menos importante, hay que subrayar otra diferencia capital entre el lenguaje animal y el lenguaje humano que nos permite ver la importancia filosófica de éste. Lo que caracteriza al lenguaje humano frente al animal es la posibilidad de emitir y recibir un número ilimitado de mensajes. Es decir, en

11. Es cierto que, como Wittgenstein señala, en el lenguaje en torno a las emociones y sensaciones hay una conexión entre las expresiones naturales, del dolor por ejemplo, y el lenguaje proposicional (cfr., por ejemplo, *Philosophical Investigations*, § 244), pero esta conexión no es la de *evolución*, en el sentido evolucionista del término.

12. Obviamente, en el sentido evolucionista del término *evolución*. No se trata por tanto de negar que la fonética o la gramática evolucionen desde el latín vulgar al castellano. Pero aquí no hay implicado un aspecto valorativo.

13. Cfr. GUMPERTZ y BENNET, *o. c.*, p. 98.

el lenguaje animal el número de señales distintas es limitado, mientras que en el lenguaje humano, el número de señales posibles es infinito. Esta capacidad del lenguaje humano de emitir y comprender un número ilimitado de mensajes se hace más sorprendente si se tiene en cuenta que se es capaz de emitir y comprender mensajes que nunca antes se habían oído. El lenguaje permite la creación incensante de nuevos mensajes, que pueden ser comprendidos. Es decir, el lenguaje es intrínsecamente inteligible. Podemos formar con viejas palabras nuevas proposiciones[14]. Por eso, como ha recordado Geach, el pensamiento está esencial e internamente vinculado al lenguaje. La conexión entre pensamiento y lenguaje no es contingente. La estructura lógica incorporada al lenguaje no es una evidencia del pensar: *es* el pensar mismo[15]. A veces, se pregunta tontamente si es posible un pensamiento sin lenguaje, cuando tal pregunta parece sugerir que es posible un lenguaje sin pensamiento. La intrínseca inteligibilidad del lenguaje es prueba fehaciente de que la estructura lógica del lenguaje *es* pensamiento. Quizá no todo pensamiento sea lingüístico, pero desde luego es seguro que no cabe lenguaje sin pensamiento porque la estructura lógica del lenguaje *es* pensamiento. Desde este punto de vista, se entiende bien la tesis clásica de que el pensamiento es la *forma* del lenguaje. No se trata, por tanto, de que el pensamiento se identifique sin más con su expresión lingüística, sino de que el lenguaje no es posible sin el pensamiento. Por eso, el análisis lógico del lenguaje se revela como una estrategia filosófica de importancia fundamental, porque el análisis lógico del lenguaje, es decir, de su estructura lógica, es una de las formas más importantes del análisis del pensar.

---

14. Ahora bien, es muy importante advertir que las proposiciones no se construyen con palabras como las paredes con ladrillos, porque mientras que los ladrillos tienen existencia al margen de la pared, las palabras no tienen existencia al margen de las proposiciones.

Si se tiene esto en cuenta se puede ver con claridad la falsedad de la tesis de Pavlov. «Para un hombre, una palabra es un estímulo condicionado... Pero al mismo tiempo es de una naturaleza tan general que en este aspecto no admite comparaciones cuantitativas ni cualitativas con los estímulos condicionados de los animales» PAVLOV, J. P., *Lecciones de Fisiología*, (1927), citado por PINILLOS, J. L., *o. c.*, p. 479.

15. Cfr. GEACH, P. T., *What do we think with*, p. 39.

Quizá un ejemplo puede servir para ilustrar la tesis que aquí se mantiene. Que un lenguaje es intrínsecamente inteligible quiere decir que se es capaz de comprender un sentido que intrínsecamente le pertenece. Cuando el egiptólogo Champollion consiguió descifrar el lenguaje jeroglífico mediante el análisis del texto trilingüe de la piedra Rosetta, logró captar un sentido que el texto del lenguaje jeroglífico poseía intrínsecamente.

El lenguaje no se identifica sin más con el pensamiento. Aporta la expresión del pensamiento en el mundo, es pensamiento sensiblemente expresado. Pero el lenguaje no se reduce a esa dimensión externa, sino que es también formalmente pensamiento, puesto que es intrínsecamente inteligible [16].

2. *Pensamiento y lenguaje. La comprensión del lenguaje*

A la hora de abordar las relaciones entre pensamiento y lenguaje, caben tres planteamientos. Se puede considerar, en efecto, el lenguaje como mera expresión del pensamiento, como determinante del pensamiento y como vehículo del pensamiento.

a) *El lenguaje como expresión del pensamiento*

El primero de estos tres planteamientos viene a mantener que el lenguaje no es más que el signo del pensamiento, su código expresivo. El pensamiento se forjaría en la intimidad de la persona al margen del lenguaje y, después, en un segundo momento, sería expresado por medio de un código lingüístico. De este modo, el lenguaje no sería más que la expresión o la nomenclatura externa del pensamiento. Las palabras serían signos de los conceptos que a su vez serían signos de las cosas. La función del lenguaje sería exclusivamente la de la comunicación, puesto que no es posible la telepatía. En una versión extrema de esta corriente, el significado de las palabras vendría dado por las ideas o las imágenes mentales del hablante, siendo, por tanto, los conceptos *representaciones* intelectuales

16. Cfr. LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, p. 108.

de las cosas, es decir, una especie de copia mental, o lo que en la tradición empirista se llamó *idea*.

A primera vista, podría parecer que en este planteamiento el lenguaje es máximamente independiente del pensamiento, cuando en realidad sucede todo lo contrario. El pensamiento en esta interpretación termina por ser, como ha mostrado Wittgenstein, un *proceso mental* que acompaña al lenguaje, una sucesión —por ejemplo— de imágenes mentales que distinguiría el habla de un loro del de una persona, o, si se quiere, el presunto proceso mental que distinguiría el hablar reflexivo de un puro hablar sin pensar.

Ahora bien, si se hace del pensamiento un proceso mental, se lo convierte en un lenguaje mental, en un proceso articulado, en el cual en vez de palabras hay un misterioso componente psíquico. El pensamiento deviene así un hablarse a sí mismo, un hablar privado o interiorizado.

Esta idea del lenguaje es errónea por dos razones. En primer lugar, porque el problema de la significatividad de las palabras, o la cuestión de qué es lo que da vida a los signos que constituyen el lenguaje, no se resuelve suponiendo un misterioso hablar mental en paralelo al hablar físico porque todas las cuestiones referentes a la significatividad del hablar físico pueden reformularse respecto del presunto hablar mental. Y si, como se ha indicado al hablar de la intencionalidad, se supone que lo que hace significativa a una palabra es una representación mental, entonces lo que hay que preguntar es qué es lo que hace que una representación intelectual de X sea una representación intelectual *de X* y no *de Y*. En segundo lugar, el lenguaje no es sólo expresión del pensamiento, un mero signo externo de pensamientos ya formados, una mera nomenclatura. Las palabras no son signos artificiales de los conceptos que son signos naturales de las cosas, puesto que hay muchas cosas que sólo son posibles mediante la actividad lingüística. Sólo el lenguaje hace posible la realidad «fama», «calumnia», «promesa», «presupuestos generales del Estado», «poliedro» o «lealtad a la patria», por no hablar de «verdad» o «el lustro que viene». Ninguna de estas realidades son posibles sin el lenguaje. Sólo un ser que lo domina es capaz de referirse a «mi patria». El lenguaje, como ha escrito Coseriu, es *energeia*, y no *ergon*, es actividad y no algo hecho; ha de entenderse como actividad libre. El lenguaje no es, en primer término, sólo el uso de

significados sino su creación; es creación de contenidos y expresión de esos contenidos al mismo tiempo. «Pero la creación de significados es conocimiento y el unirlos a tales y cuales significantes, es decir, el transformarlos en contenidos de 'signos' es un modo de fijarlos y hacerlos objetivos; por consiguiente, puede decirse que el lenguaje como *energeia* es, en un solo acto, conocimiento y forma de objetivación y fijación del conocimiento mismo» [17].

b) *El lenguaje como determinante del pensamiento. El relativismo lingüístico*

Un segundo planteamiento tan extremo como el anterior es el que mantiene la total dependencia del pensamiento respecto del lenguaje. El lenguaje configura totalmente el pensamiento. Esta es la tesis mantenida por Sapir-Whorf y denominada «relativismo lingüístico».

Sapir observó errores sistemáticos en la transcripción fonética debidos a la fonología. De este modo comprobó que «la percepción de las diferencias físicas está constreñida por los presupuestos de la estructura lingüística que rige al hablante. Organizamos lo que percibimos según pautas familiares. La estructura lingüística tiene un efecto sobre el modo en que percibimos la realidad» [18]. La tesis de Sapir es resumida por Schaff del siguiente modo: «el lenguaje de una comunidad dada, que habla y piensa en esa lengua, es el organizador de su experiencia y configura su 'mundo' y su 'realidad social' gracias a esa función. Formulado de un modo distinto y más breve, este pensamiento dice que en cada lenguaje se halla contenida una concepción particular del mundo» [19]. Así llega Sapir a afirmar que «el 'mundo real' viene construido en gran medida, de modo inconsciente, sobre las costumbres lingüísticas del grupo. No existen dos lenguas, tan semejantes entre sí, como para que se pueda afirmar que representan la misma realidad social. Los mundos en que viven

17. Cfr. COSERIU, E., *El hombre y su lenguaje* en *El hombre y su lenguaje*, Gredos, Madrid 1977, pp. 26-7.

18. Cfr. GUMPERTZ y BENNET, *o. c.*, pp. 98-9.

19. Cfr. SCHAFF, A., *Lenguaje y conocimiento*, Grijalbo, México 1977, p. 98.

sociedades distintas, son mundos distintos y no simplemente el mismo mundo con etiquetas distintas»[20].

Las afirmaciones de Sapir fueron recogidas por B. L. Whorf, quien se propuso comprobar su tesis comparando la gramática y el mundo hopi con la gramática y el mundo de las lenguas europeas a las que denomina SAE. En *The relation of habitual thought and behaviour to language*, plantea dos cuestiones: 1) Si los conceptos de 'tiempo', 'espacio' y 'materia' están dados de modo sustancialmente igual a todos los hombres o están condicionados en parte por la estructura de las lenguas particulares y 2) si hay afinidades señaladas entre a) las normas culturales y las normas de conducta y b) los modelos lingüísticos en su conjunto.

La conclusión del estudio comparativo de Whorf es que «los conceptos de 'tiempo' y 'materia' no se dan sustancialmente del mismo modo a la experiencia de todos los hombres sino que dependen de la naturaleza de la lengua o lenguas a través del uso de las cuales se han desarrollado. Están menos ligados a cualquier sistema gramatical que a los modos de analizar y dar cuenta de la experiencia que han sido fijados en el lenguaje como 'modos de hablar' recibidos que escapan a los tipos de clasificación gramatical». Así pues, a la primera de las cuestiones, hay que responder que conceptos como 'espacio', 'tiempo' o 'materia' no son sustancialmente idénticos para todos los hombres sino que dependen de las estructuras lingüísticas. Y respecto de la segunda cuestión, Whorf se esfuerza en mostrar a lo largo del artículo que son las estructuras lingüísticas las que predeterminan las culturales y conductuales y no al revés[21].

De este modo, Whorf mantiene la total dependencia del pensamiento respecto del lenguaje, de las estructuras lógicas respecto de las lingüísticas. Nuestro acceso al mundo está predeterminado por las estructuras lingüísticas. «Se ha descubierto, afirma en *Science and linguistic*, que el *background* lingüístico no es meramente un instrumento que permite expresar las ideas, sino que es él mismo quien da forma a las ideas, el programa y la guía para la actividad mental

20. Citado por SCHAFF, A., *o. c.*, p. 103.

21. Cfr. WHORF, B. L., *The relation of habitual thought and behaviour to language* en *Language, thought and reality*, The MIT Press, Massachussets 1956. La cita corresponde a la p. 158. (Hay traducción castellana).

del individuo, para su análisis de impresiones, para su síntesis de todo lo que la mente ha registrado. La formulación de las ideas no es un proceso independiente, estrictamente racional en el viejo sentido, sino que parte de una gramática particular y difiere de una gramática a otra. Nosotros diseccionamos la naturaleza de acuerdo con las vías trazadas por nuestra lengua materna. Las naturalezas y tipos que nosotros aislamos del mundo de los fenómenos no los encontramos allí porque están para cualquier observador; por el contrario, el mundo se presenta en un flujo de impresiones que ha de ser organizado por nuestras mentes, y eso quiere decir en gran medida, por el sistema lingüístico de nuestras mentes»[22].

Así, para Whorf no cabe un acceso imparcial al mundo real porque todo acceso se realiza desde un punto de vista y según unas estructuras predeterminadas. Aparece así el relativismo lingüístico y cultural. El único modo de superar la predeterminación lingüística es el conocimiento de otras lenguas. Al comparar las distintas lenguas, «la relatividad de todos los sistemas conceptuales, los nuestros incluidos, y su dependencia del lenguaje se revela[23].

Se han formulado muchas críticas a la tesis de Sapir-Whorf. Adam Schaff ha mantenido que la tesis de Whorf según la cual el lenguaje predetermina toda la experiencia social es una versión lingüística de un idealismo extremo, aunque Whorf no sea consecuente con ello. Schaff subraya, desde su perspectiva neomarxista, que el lenguaje se encuentra configurado por la sociedad. También se ha señalado contra Whorf por parte de muchos autores la existencia de universales lingüísticos y la posibilidad de la traducción entre distintas lenguas.

Gumpertz y Bennet señalan por su parte que no hay datos experimentales que muestren cuáles son los aspectos de la estructura del lenguaje que afectan al pensamiento. «Cuando un grupo de niños navajos cuya gramática dispone de medios especiales para codificar la relación verbo-objeto fueron confrontados con un grupo de niños de habla inglesa en tareas que tenían que ver con la selección de objetos, no pudieron encontrarse diferencias significativas entre ambos grupos. De modo similar, el número de términos de color

22. WHORF, B. L., *Science and linguistic* en *id.*, pp. 212-3.
23. Cfr. *Id.*, pp. 214-5.

que dispone el vocabulario de una persona no afecta a su capacidad para reconocer colores. No obstante sí existen pruebas de que la existencia de los correspondientes términos de color ayuda a la más rápida identificación de los colores». «Parece seguro esto, concluyen, que el lenguaje no *determina* el contenido de la percepción, sino que el modo como el lenguaje está organizado *constriñe* la percepción»[24]. Hay pues una influencia, una constricción, etc., pero no una determinación.

También desde un punto de vista filosófico se puede criticar la determinación lingüística del pensamiento. En primer lugar, como ha recalcado Llano[25], la misma formulación de la hipótesis supone que el determinismo lingüístico no es tan rígido como se pretende, desde el momento en que la hipótesis es enunciable. En segundo lugar, Whorf parte del supuesto de que el mundo se nos da en un flujo caleidoscópico de impresiones, como un caos de sensaciones. Ahora bien, que el lenguaje ejerce una función objetivadora y formalizadora, no significa que el único factor formalizador sea el lenguaje[26]. La sensación y la percepción son también a su nivel formalizadores, y por tanto, no toda forma es lingüística.

En tercer lugar, es posible que haya diferentes modos de interpretar la realidad debidos a estructuras lingüísticas diferentes, que el mundo sea estructurado de modos diversos, pero eso no implica un relativismo absoluto porque las diferencias son describibles. Aunque cada lengua estructura el mundo de modo diverso, eso no implica, como Whorf pretende, un escepticismo relativista que se presenta como la forma suprema de sabiduría, porque en cada lengua se pueden describir las diferencias en la estructuración del mundo entre ella y otras lenguas distintas. Por tanto, las categorías lingüísticas no determinan absolutamente el pensamiento y, en consecuencia, nuestro acceso al mundo, porque las diferencias en la concepción del mundo son describibles[27].

---

24. Cfr. GUMPERTZ y BENNET, o. c., pp. 102-3.

25. Cfr. LLANO, A., *El hombre y su mundo* en *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 42-3.

26. Una buena exposición de la función objetivadora y formalizadora del lenguaje puede verse en el artículo citado de Alejandro LLano, *El hombre y su mundo*.

27. Un desarrollo de este argumento puede verse en ARREGUI, J. V., *Acción y Sentido en Wittgenstein*, pp. 173-80.

Por último, la solución del relativismo lingüístico que Whorf plantea es ficticia porque una oscilación entre diversas particularidades lingüísticas no asegura de suyo la universalidad. La universalidad y el plano metacultural es alcanzable en la reflexión filosófica, que es posible en cualquier lengua particular. Toda lengua particular puede abrirse en la reflexión filosófica al plano metacultural.

c) *El lenguaje como vehículo del pensamiento*

Las dos interpretaciones anteriores comparten el supuesto de que la relación entre el pensamiento y el lenguaje es puramente accidental y contingente. En ambos casos, pensamiento y lenguaje son realidades mutuamente extrínsecas. En el primer caso, se considera que el lenguaje es un mero código expresivo; en el segundo, que es una realidad que determina extrínsecamente el pensamiento. Lo que ahora se trata de ver es que el supuesto común, la contingencia de la relación pensamiento-lenguaje, es falso. El lenguaje no *expresa* sólo ni determina desde fuera el pensamiento: lo contiene. Por eso, se puede decir que el lenguaje es el «vehículo del pensamiento»[28]. Aquí «contener» y «vehículo» no pueden ser entendidos espacialmente. El lenguaje no contiene el pensamiento como la fruta el hueso, o el paquete de tabaco los cigarrillos. La relación entre pensamiento y lenguaje es intrínseca y no extrínseca. Si yo digo «pienso que el tren llegará tarde», 'el tren llegará tarde' no sólo expresa, sino que contiene lo que pienso. No es que yo tenga en la cabeza la imagen de un tren llegando superpuesta a la de un reloj, y que a esa imagen, se unan tales palabras como su traducción exterior. Que yo tenga o no esa imagen es irrelevante para el sentido de mis palabras, como es irrelevante que yo formule o no interiormente tal enunciado. En cualquier caso, lo que yo pienso es que «el tren llegará tarde». La proposición entrecomillada contiene mi pensamiento. Como dice Wittgenstein en el *Tractatus,* «lo pensado es la proposición con sentido».

El pensar no es, pues, una misteriosa actividad privada *paralela* al decir ni el lenguaje es una mera traducción pública de un pensa-

28. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations,* § 329.

miento privado. El lenguaje contiene o vehicula el pensamiento. La conexión no contingente del lenguaje con el pensamiento se patentiza, como ya se ha dicho, en la intrínseca inteligibilidad del lenguaje. Ahora bien, si esto es así, entonces para plantear de un modo correcto la relación pensamiento-lenguaje, lo que hay que plantear es qué sea la comprensión del lenguaje. Esto, como se verá más detenidamente, obliga a plantear el problema del conocimiento intelectual. Como sentencia lapidariamente Gilson, «entender el significado de una palabra es conocer. El significado comprendido de una palabra es conocimiento»[29]. ¿Qué es pues comprender una lengua?

Habitualmente, el problema se plantea respecto de una lengua extranjera. Uno comprende un idioma extranjero cuando es capaz de traducirlo a la lengua materna, y sabe que «dog» en inglés es «perro» en castellano y «I am hungry» es «yo tengo hambre». Pero el problema que aquí interesa es saber qué significa comprender el propio idioma materno. ¿Qué significa que yo comprendo «perro» o «yo tengo hambre»?

Una solución falsa estriba en pensar que se comprende el idioma materno al asociar las palabras a los conceptos. En esta visión, los conceptos no pueden ser sino «representaciones mentales», «imágenes mentales» o «copias mentales» de las cosas, que es lo que la tradición empirista llamó «ideas». Ahora bien, comprender una palabra no es asociar la palabra a una representación mental, porque sin duda comprender una palabra es captar su significado, pero ninguna representación mental es capaz de dar sentido a las palabras, porque ninguna representación mental es capaz de determinar cómo se usa una palabra.

Además, como ha escrito Dummet, no podemos asociar una palabra a un concepto porque no hay ninguna representación intermedia entre el concepto y su expresión verbal[30]. Si el concepto fuera una imagen mental, entonces cabría asociar la palabra a la imagen, pero si el concepto no es ningún tipo de representación no es posible establecer la asociación. Dicho de otro modo, sólo podemos describir qué significa comprender una palabra de la lengua materna

29. GILSON, E., *Hombre y conocimiento* en *Elementos de filosofía cristiana*, p. 286.

30. Cfr. DUMMET, M., *Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje* en «Anuario Filosófico» 11/1 (1977), p. 40 a quien se sigue en este asunto.

y, en consecuencia, poseer un concepto, en términos de la habilidad para usarla[31]. Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla.

Esto implica que la pregunta por si es necesaria una comprensión de los conceptos *previa* a su utilización en el lenguaje está mal planteada precisamente porque la comprensión de la palabra es el saber usarla correctamente. Por tanto, la descripción de la comprensión de los conceptos es la descripción de la práctica de hablar un idioma. Así, como dice Wittgenstein, entender un idioma es dominar una técnica[32]. Esta habilidad técnica es parcialmente semejante a saber nadar o saber andar en bicicleta. La semejanza entre saber hablar y nadar o saber andar en bicicleta es sólo parcial porque «saber» en «saber nadar» es perfectamente reemplazable por «poder», con lo que el aspecto cognoscitivo queda relegado. En la expresión «saber nadar», «saber» no tiene un sentido relevante. Ahora bien ¿es posible hacer el mismo *by-pass,* o tomar el mismo atajo, en la expresión «saber hablar» de modo que el aspecto cognoscitivo quede eludido? La cuestión es sumamente importante porque si la comprensión de la propia lengua no es algo distinto de la habilidad para usarla, y en esa habilidad no está implicada ningún uso relevante de «saber», podemos dar por concluida la cuestión de la articulación entre pensamiento y lenguaje, expulsando la noción de pensamiento de la teoría del lenguaje.

Ahora bien, no se puede expulsar de la teoría del lenguaje la noción de conocimiento, pensamiento o comprensión, porque, aunque es cierto que las palabras no se asocian con conceptos entendidos como «representaciones mentales», la habilidad de hablar un lenguaje, a diferencia de nadar, es una actividad altamente consciente. El uso del lenguaje es la actividad racional por excelencia[33]. En «saber nadar» el aspecto cognoscitivo puede ser orillado, pero en «saber hablar castellano» no, porque saber hablar castellano implica saber lo que se dice cuando se está hablando castellano.

31. Cfr. *Id.*, p. 41.

32. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations,* § 199. Por eso, la enseñanza de un idioma no es explicación, sino entrenamiento (cfr. *id.*, § 6)

33. Cfr. DUMMET, M., *o. c.*, p. 56.

Quizás un caso hipotético pueda aclarar la cuestión. Recordemos lo que cuenta S. Pablo respecto del don de lenguas en Corinto[34]. Si alguien, de un modo misterioso, «llevado por el espíritu», comienza a hablar en caldeo pero no entiende lo que dice, se podrá decir de él, que alaba a Dios en caldeo, pero no que *sepa hablar caldeo*. El don de lenguas al que se refiere S. Pablo no implica saber hablar la lengua correspondiente. Sólo se dice de alguien que sabe hablar caldeo cuando sabe lo que dice.

De este modo, *saber* hablar caldeo no es sin más sustituible por *poder* hablar caldeo. Así, al considerar la práctica ordinaria de hablar un lenguaje hay que reintroducir la noción de pensamiento. Pero la noción de pensamiento que se reintroduce no es ya la de una corriente de conciencia, privada, subyacente y paralela al lenguaje, ni es tampoco la de una «representación» de la realidad. En la habilidad técnica de hablar una lengua está implicado un cierto saber, pero este saber no es teórico ni explícito, sino práctico e implícito[35]. Es práctico porque no es un mero *saber que* sino un *saber cómo*. Saber hablar un idioma no es conocer teóricamente su gramática y su vocabulario, sino que implica saber usar esas palabras según esas reglas gramaticales. Es decir, saber qué sea hablar noruego es saber cómo se habla noruego. Además, es un saber implícito y no explícito, puesto que un hablante no es capaz normalmente de enunciar todas las reglas gramaticales. Sin embargo, hay que atribuirle un cierto conocimiento implícito de ellas porque, aunque no sea capaz de enunciar todas las reglas que sigue, y por ello su conocimiento no es explícito, sin embargo, cuando se le formula una regla gramatical sí es normalmente capaz de decir si es una regla verdadera del lenguaje o no. Y esta capacidad de reconocimiento de las reglas supone un verdadero conocimiento implícito de ellas.

3. *Pensar en y pensar que. Naturaleza y alcance del «logos» humano*

La cuestión de la comprensión del lenguaje aboca, pues, al tema del saber intelectual. Ya se ha insistido en que pensar no es un

34. Cfr. *Carta primera a los Corintios*, cap. 14.
35. Cfr. DUMMET, M., *o. c.*, pp. 55-8.

proceso psíquico paralelo al físico de hablar, sino que el lenguaje contiene el pensamiento y en que la estructura lógica del lenguaje no es una *evidencia* del pensar, sino el pensar mismo. Corresponde, pues, ahora estudiar detenidamente qué es el pensar, y, en general, cuál es la naturaleza y el alcance de la actividad intelectual. Pero para ello, es preciso realizar algunas distinciones importantes[36].

Conocer, saber y comprender no designan necesariamente actividades episódicas del intelecto, sino que en muchas ocasiones designan un hábito. Así, por ejemplo, si digo que sé hablar francés, o que sé que París es la capital de Francia, eso no necesariamente implica que yo esté hablando ahora en francés o esté pensando ahora que París es la capital de Francia. Por eso, la filosofía clásica solía distinguir entre actualización primera y segunda de la facultad cognoscitiva. Como en el caso de la imaginación, el intelecto es capaz de retener en hábito lo sabido. Que yo sepa hablar francés cuando no lo estoy haciendo significa que poseo realmente una habilidad o capacidad que no estoy ejerciendo. Pero es claro que mi capacidad de hablar francés no es la pura *posibilidad* de hablar francés que tiene quien tuviera que aprenderlo. Por tanto, saber, comprender o conocer no tienen por qué designar actividades episódicas, sino que en muchas ocasiones designan hábitos.

La actividad episódica correspondiente a la facultad intelectiva sería inteligir, que es la transcripción castellana del *intelligere* latino que traduce al *noein* griego. Pero, como ocurre que «inteligir» no pertenece al castellano ordinario, y «entender» que es su traducción habitual no suele designar una actividad episódica, se va a traducir «*intelligere*» por «pensar». «Pensar» sí designa habitualmente una actividad episódica (por ejemplo, cuando se dice: «me gustaría saber en qué diablos estás pensando»), aunque a veces se utiliza como sinónimo de «creer», en cuyo caso no designa una actividad episódica, porque una creencia no es un episodio (por ejemplo, cuando se dice: «me gustaría saber qué piensas de la tasa de inflación»).

Por otra parte, el verbo «pensar» como actualización segunda, y el verbo «saber» como actualización primera, pueden ser seguidos por dos tipos de complementos directos: un sustantivo y una propo-

36. Se sigue en este punto a A. Kenny.

sición. Así, se puede decir «pienso en A» o «sé sobre A», y «pienso que p», o «sé que p». Saber o pensar *p*, siendo *p* una proposición, es saber o pensar que *p* es el caso, mientras que saber sobre, o pensar en, A, siendo A un sustantivo, puede significar dos cosas: o bien captar la esencia de A, lo cual supondría un conocimiento técnico bastante elevado, o bien simplemente captar el significado de la palabra en cuestión, es decir, saber lo que significa, lo que se muestra en el uso correcto de la palabra. La filosofía clásica ha solido llamar al conocimiento de A, *simple aprehensión*, y al conocimiento de que p es el caso, *juicio*. Obviamente, ambos tipos de operaciones del intelecto están interrelacionadas. Porque, por una parte, saber el significado de A es ser capaz de formar proposiciones en torno a A, y en segundo lugar, no se puede formar una proposición en torno a A, sin saber lo que A significa. Por ello, la relación entre simple aprehensión y juicio es la misma que entre palabras y proposiciones. Aunque existe una cierta prioridad lógica de la simple aprehensión sobre los juicios, la unidad real del pensamiento y el lenguaje es el juicio y la proposición. Buena muestra de ello es que, habitualmente, *pensar en A*, significa formular una serie de juicios sobre A.

El término latino «*species*», como el castellano «idea» cubre ambos casos de objetos[37], puesto que las ideas pueden ser *ideas de* (por ejemplo, la idea que yo tengo de la inflación) o *ideas* (de) *que* (tengo idea de que la inflación está subiendo). También un concepto tiene dos dimensiones bastante distintas que suelen ser llamadas por los escolásticos, concepto formal y concepto objetivo. En un sentido subjetivo, que podríamos llamar wittgensteniano, «concepto» designa una disposición, habilidad o destreza de la mente. En este sentido, que es el que se ha manejado hasta ahora, poseer subjetivamente un concepto de algo, es entender una palabra, es decir, poseer la destreza de formar proposiciones significativas en torno a ese algo. Se posee el concepto A cuando se utiliza correctamente la palabra «A». En este sentido de concepto es obvio que el concepto no es el objeto del conocimiento sino aquello a través de lo cual se conoce[38], y también es obvio que en este sentido, el concepto puede ser conside-

37. Cfr. por ejemplo, *De Veritate*, q. 4, a. 2.

38. Es claro que se puede reflexionar sobre los conceptos que se poseen, y entonces los conceptos sí pueden ser objeto del conocimiento, pero esto es otra cuestión.

rado ontológicamente como un accidente del intelecto, pues es una destreza adquirida, una habilidad para, y, por tanto, un hábito, que, como es sabido, es ontológicamente un accidente. Pero hay un segundo sentido de la palabra «concepto», que es un sentido objetivo, que cabría llamar «fregeano», en el que designa el contenido objetivo del concepto. En este sentido, el concepto no es un accidente de la mente, sino algo objetivo, y puede ser considerado como el término del conocimiento. Aunque es obvio que ambos sentidos están muy relacionados, es importante no confundirlos. La confusión más normal estriba en pensar que el concepto en sentido subjetivo es la posesión de una imagen mental, o una «representación intelectual», que es típica del empirismo y del racionalismo, mientras que para Sto. Tomás el concepto subjetivo no es la posesión de una representación intelectual de la cosa, sino la posesión intencional de la misma forma que hace en la realidad que la cosa sea tal cosa. Desde este punto de vista, lo que se llama concepto objetivo no es una *copia* de la cosa, sino la misma forma que informa a lo real. La confusión aludida lleva a pensar que lo único que el intelecto conoce es sus propias modificaciones, o a pensar que las modificaciones del intelecto son intencionales, es decir, a pensar que la posesión de un concepto subjetivo estriba en la posesión de una copia mental de lo real[39].

a) *El objeto y la naturaleza del «logos» humano*

Una vez realizadas estas precisiones iniciales, se puede plantear ya cuál es la naturaleza y el objeto del pensamiento humano. El alcance del pensamiento es toda la realidad[40]. Tal es la tesis aristotélica según la cual el alma es en cierto modo todas las cosas[41]. El intelecto puede conocerlo todo porque capta lo real en cuanto que real[42], es decir, mediante el intelecto el hombre es capaz de captar

39. Es cierto que Sto. Tomás a veces da pie para esta interpretación, como cuando dice que la *species* es una *similitudo rei*, pero otras veces distingue con nitidez. Cfr. nota 31 del cuarto capítulo. En todo caso *similitudo* no significa copia ni representación en sentido moderno.

40. Cfr. ARISTOTELES, *Sobre el alma* III, 4: 429 a 18.

41. Cfr. ARISTOTELES, *Sobre el alma* III, 8: 431 b 21.

42. Cfr. por ejemplo, *S. Th.*, I, q. 79, a. 7; q. 87, a. 3 *ad* 1; *SCG*, II, 98.

lo que las cosas son en sí y no sólo para mí. Para ver esto, puede resultar ilustrativa una comparación entre el intelecto y la cogitativa. Por la cogitativa, el hombre es capaz de captar el significado de lo real para él, que surge de una comparación entre la realidad y la propia situación orgánica. Por ejemplo, en el nivel de la cogitativa, el hombre capta el agua como potable. Obviamente, la potabilidad es la relación entre el agua y la sed, que es una situación orgánica. La potabilidad es el significado de lo real, el agua, para el sediento. Sin embargo, el hombre no sólo es capaz de captar el significado del agua para él, sino que puede también conocer lo que el agua es en sí, con absoluta independencia de cuál sea su estado orgánico. Que el agua sea potable depende de la situación orgánica de la sed y, por tanto, el agua es potable para mí en cuanto que sediento, pero que el agua es H_2O no depende de mi situación orgánica. El agua es H_2O en sí. Por tanto, el hombre es capaz de conocer lo real en sí, o lo que lo real es de suyo. En la medida en que el hombre conoce lo real en cuanto que real, cualquier realidad es de suyo cognoscible para él. Los clásicos recogían esta tesis al afirmar que el primer objeto del entendimiento es el ente[43]. Con ello no se quería afirmar, obviamente, que el concepto de ente es el primero que cronológicamente el hombre forja, sino que lo primero que conocemos de las cosas es que son y que son algo, es decir, que son entes. Que el intelecto es tan amplio como lo real, suele expresarse también con la tesis de que el ser y la verdad se convierten. Todo lo real en cuanto que es real es de suyo cognoscible.

Como el alcance del intelecto humano es lo real en cuanto que real, suele decirse que el hombre *está abierto al mundo*. El animal sólo capta del ambiente aquello que es relevante para su conducta, de modo que las pautas de la conducta predeterminan de modo más o menos rígido su conocimiento del medio exterior. Tampoco el animal capta propiamente «cosas» dotadas de cualidades inherentes, porque sólo capta el significado de lo real para él. De este modo, como ha escrito Max Scheler, «para el animal no hay 'objetos'. El animal vive extático en su mundo ambiente, que lleva estructurado consigo mismo a donde vaya, como el caracol su casa. El animal no puede llevar a cabo ese peculiar *alejamiento* y *sustanti-*

43. Cfr. *S. Th.*, I, q. 5, a. 2; *De Veritate*, q. 1, a. 1.

vación que convierte un 'medio' en 'mundo', ni tampoco la transformación en 'objeto' de los centros de 'resistencia' definidos afectiva e impulsivamente. Yo diría, concluye Scheler, que el animal está esencialmente *incrustado* y *sumido* en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehenderlos nunca 'objetivamente'»[44].

El hombre, por el contrario, no está vinculado a sus impulsos ni al mundo circundante, sino que está abierto al mundo. El hombre tiene mundo y no perimundo. Puede elevar a la dignidad de 'objeto' los centros de resistencia de su mundo ambiente y puede determinar su conducta desde el modo de ser de los objetos mismos[45]. El hombre capta lo real en sí, lo otro en su alteridad.

En la medida en que el objeto del intelecto es toda la realidad, el intelecto es capaz de captarse a sí mismo como real. Es, pues, reflexivo. Ahora bien, reflexividad aquí significa subjetividad. En cuanto que el hombre es capaz de objetivar lo real, es un sujeto. Como el propio Scheler sostiene, esta capacidad de objetivar los centros de resistencia se corresponde con la conciencia de sí. La conciencia de sí y la facultad de objetivar constituyen una sola estructura inquebrantable, pues, en efecto, ser consciente de sí implica captarse a sí mismo como objeto. En cuanto que el hombre puede tomarse a sí mismo como objeto puede modelar libremente su vida[46].

Como ha señalado Llano, subjetividad y objetividad son correlativas. Sólo es sujeto el ser que está abierto al mundo, que es capaz de objetivar la realidad, y de captarse a sí mismo como objeto, de verse a sí mismo desde el mundo. Esta peculiar situación ha sido denominada por Plessner *posición excéntrica del hombre*. El animal todo lo percibe desde sí y lo ve únicamente en su perspectiva propia. Está atado al aquí y al ahora de su propia situación. El es su propio centro vital. El hombre, en cambio, vive excéntricamente. No orienta solamente el mundo hacia sí mismo, sino que se orienta él también hacia el mundo, se implanta en él, y desde él, puede establecer su propia posición[47].

---

44. Cfr. SCHELER, M., *Die Stellung des Menschen in Kosmos* en ed. cit., t. 9, p. 34.
45. Cfr. *Id.*, p. 58
46. Cfr. *Id.*, pp. 61-2.
47. Cfr. LLANO, A., *El hombre y su mundo*, pp. 48-9.

De este modo, las dos notas características del intelecto son su infinitud, su apertura a la totalidad de lo real, y su reflexión, su saber de sí. En cuanto que infinito y reflexivo, Aristóteles dice del entendimiento que es divino[48]. Y como las notas características de la espiritualidad son la infinitud y la reflexión, hay que decir que el intelecto es una facultad espiritual. El intelecto es una facultad no orgánica, al menos, por dos razones: en primer lugar, porque a diferencia de la cogitativa permite captar lo real en sí al margen de la propia situación orgánica, y, en segundo lugar, porque es una actividad básica intemporal.

Como ha señalado Geach, pensar es, a diferencia de comprender, por ejemplo, una actividad, y una actividad básica, es decir, no redescribible en términos de otra actividad en un determinado contexto, pero no puede asignársele una posición en una serie de tiempo físico. Los pensamientos, en el sentido en que una proposición contiene un pensamiento, son discontinuos y discretos. Es obvio que los pensamientos pueden sucederse unos a otros, pero de modo discontinuo. Un pensamiento no se transforma en otro. Se puede pensar primero p, y luego q, pero p no se transforma en q. No se pasa gradualmente de un juicio a otro. Ahora bien, los elementos de un juicio no pueden ser pensados separadamente. El pensamiento «todos los tigres son peligrosos» no es un pensamiento sobre todos los tigres, seguido de otro pensamiento sobre el peligro[49]. La sucesión de un pensamiento sobre los tigres y otro sobre el peligro no es el juicio «todos los tigres son peligrosos». Tal juicio requiere que los tigres y el peligro estén simultáneamente presentes a quien lo piensa. Por ello, aunque se puede estar pensando en algo (por ejemplo, en las musarañas) durante cierto tiempo, en el preciso sentido de que *pensar en* significa realizar una serie de juicios, cada uno de estos juicios no *tarda* nada. No se *tarda* nada en pensar que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, porque el sujeto y el predicado son estrictamente simultáneos; no hay un tiempo interno a cada juicio. Ahora bien, una actividad básica intemporal,

48. Cfr. ARISTOTELES, *Sobre la generación de los animales* II, 3: 736 b 28; *Etica a Nicómaco* X, 7: 1177 a 15.

49. Sobre la falacia de los dos nombres cfr. GEACH, P. T., *History of the corruptions of logic* en *Logic matters*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 44-61.

no cronometrable, no puede ser una actividad orgánica[50], porque toda actividad básica orgánica, física o material, se da distendida en el tiempo puesto que lo propio de la materia es la distensión temporal. Por esto, se ha insistido antes en que el pensamiento, que da sentido a nuestra palabras, no es un *proceso* mental.

En la medida en que el intelecto no es orgánico, puede llamarse *espiritual,* si no se cae en el error categorial de identificarlo con una parte *inmaterial* del hombre. Pero es evidente que por espiritual que sea el intelecto, es una facultad (es decir una capacidad operativa) no orgánica *del* hombre, que es un determinado tipo de *organismo* vivo. De aquí se deduce, de entrada, que no hay identidad entre el hombre y su intelecto, y que, por tanto, el intelecto tiene el estatuto ontológico de una facultad. El carácter del intelecto de facultad no orgánica de un organismo tiene dos importantes consecuencias. Aunque el intelecto es reflexivo, como tiene al hombre como su sujeto ontológico, el conocimiento que el hombre tiene de sí es limitado y no alcanza a su carácter de sujeto. Si el intelecto no fuera una facultad, sino la sustancialidad humana, el sujeto humano coincidiría con el intelecto y la autoconciencia sería absoluta. En segundo lugar, en cuanto que el intelecto es una facultad no orgánica de un organismo, su objeto se restringe a la quididad, naturaleza o esencia, en sentido amplio, de los seres sensibles[51], conociendo las realidades espirituales sólo indirectamente por analogía[52]. Esta restricción se debe no a que las realidades espirituales sean de suyo menos inteligibles, sino a la debilidad de nuestro intelecto, pues como dice Aristóteles, «igual que los ojos de los pájaros nocturnos se deslumbran ante la luz del día, así la inteligencia humana es deslumbrada por las

50. Cfr. GEACH, P. T., *What do we think with,* pp. 30-41.

51. Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 1 y q. 85, a. 1. E. Gilson ha mostrado cómo la consecuencia de que el objeto propio del entendimiento humano sea la *quidditas* universal y abstracta de los seres sensibles es la tendencia tan clara en la mente humana a convertir sus objetos en esencias abstractas y a transformar el conocimiento en un conjunto de nociones abstractas, todas ellas definidas exactamente, y tejidas por las reglas del razonamiento silogístico, señalando los peligros obvios de esta tendencia abstraccionista no sólo para la metafísica, sino incluso para la vida social y política. (Cfr. *Hombre y conocimiento,* pp. 294-300). Sería interesante contrastar las afirmaciones de Gilson contra «el espíritu de abstracción» con las de Adorno.

52. Cfr. *S. Th.*, I, q. 88, aa. 1-3.

cosas más naturalmente evidentes»[53]. Del mismo modo que nuestra mirada es ciega ante la luz, y vemos sólo los cuerpos opacos iluminados, el objeto adecuado del intelecto humano es la quididad de las cosas sensibles, y no la fuente de su inteligibilidad.

Además, el conocimiento no agota la realidad. En muchos casos, la esencia de las cosas nos es desconocida y, en todos los casos, no nos es accesible en un solo acto de conocimiento. Las cosas tienen siempre más inteligibilidad que lo que nosotros captamos. Dicho en terminología fregeana, el sentido, el modo en que la cosa se nos da, no agota nunca su referente. Por eso, pensar en A, supone siempre pensar una pluralidad de juicios en torno a A. Aparece así en nuestro conocimiento intelectual, un momento intuitivo, que suele llamarse, *intelecto* o *nous,* y uno procesual o discursivo, que suele llamarse *razón* o *episteme,* que constituyen hábitos distintos del *logos*[54]. Un intelecto absoluto, como es el divino, lo conoce todo, totalmente y en un mismo acto y, por tanto, no hay en él ningún proceso discursivo.

b) *El «yo pienso» y los primeros principios*

Si el concepto de ente es el primero que cae en el entendimiento, en el sentido de que está envuelto en la captación de cualquier otro, pues todo lo que conocemos lo conocemos en su razón de ente, cabe preguntar cuál es el primero de los juicios, o cuál es la verdad que en último término fundamenta todos nuestros juicios y razonamientos, cuál es el principio primero de toda demostración.

Los primeros principios son la carta magna de la constitución de lo real. Su validez no es sólo psicológica (no se trata de que *de hecho* los primeros principios rijan para el entendimiento humano) ni sólo lógica (en el sentido de que los primeros principios constituyan «los carriles del pensar»), sino verdaderamente metafísica. Son a la vez leyes del pensamiento y de la realidad, y rigen por tanto para

53. Cfr. ARISTOTELES, *Metafísica* II, 1: 993 b 9-11.

54. Cfr. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* VI, 6: 1140 b 31-1141 a 8 y CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico,* Eunsa, Pamplona 1982.

todo pensamiento y para toda realidad, es decir, para lo inteligente y lo inteligido[55].

Desde Parménides suele considerarse que el primer principio es el principio de no contradicción, que él formula así: «el ser es y el no ser no es» o también, «el ser no es el no ser». Este juicio excluye de lo real y de lo pensable, lo contradictorio. Todo lo que puede ser, puede ser pensado, lo que no puede ser pensado, no puede ser. Por eso, este juicio formula que el pensamiento es tan amplio como lo real, puesto que los límites del pensamiento son los límites de lo real. Ahora bien, es claro que aquí «límite» no significa «frontera», como si más allá de lo pensable y lo real, se extendiera lo contradictorio. Es obvio que no podemos pensar, como dice Wittgenstein, ambos lados del límite de lo pensable, y que, por tanto, lo pensable ha de ser limitado desde dentro[56]. En cuanto que la contradicción es el límite de lo pensable y lo real, el *logos* tiene la misma extensión que el ente.

El intelecto capta los primeros principios según la modalidad del conocimiento que se denomina *evidencia.* Ahora, la dilucidación de lo que significa evidencia pondrá en claro la diferencia entre el *logos* humano y su sujeto.

Una de las maneras de definir lo evidente es como aquello de lo que no se puede dudar. En este sentido, Descartes decía que la más evidente de todas las proposiciones es «pienso, luego existo», y que, por ser la evidencia más radical, había que tomarla como criterio y principio de todo saber. Entre las diversas críticas a este principio cartesiano realizadas por los filósofos posteriores, hay una objeción apuntada por Malebranche y reiterada por Vico, Leibniz, Hegel y otros, en los siguientes términos: el «yo pienso, luego existo» es una certeza de la conciencia y no una certeza de la ciencia. Si la ciencia es un conocimiento cierto *por causas,* para que esa proposición fuese científica (en el sentido de *apodeixis,* de demostración), el «yo existo» tendría que ser causado por y deducido del *»yo pienso».* Como eso no ocurre, la proposición «yo pienso, luego exis-

55. Sobre el modo en que los primeros principios rigen para el mundo, el hombre y Dios, cfr. POLO, L., *El ser I. La existencia extramental,* Eunsa, Pamplona 1965, en especial los caps. 4, 5 y 6.

56. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus,* prólogo y 4.

to» es la certeza de la constatación de un hecho, pero no la certeza de un saber (ciencia). A partir de aquí, y por contraposición entre «los hechos» y «la ciencia», se abre otro sentido de la evidencia.

Evidente no es aquello de lo que no se puede dudar simplemente. Porque si la evidencia ha de ser el modelo y el principio de todo saber (ciencia), aquello de lo que no se puede dudar porque es «un hecho», no es modelo ni principio de la ciencia, sino precisamente su término. Los hechos son lo que debe ser explicado.

En contraposición con la «evidencia» del «yo pienso, luego existo», la fórmula de Parménides «el ser no es el no ser» aparece como la evidencia por antonomasia: no enuncia algo fáctico, porque aporta en su comparecencia el fundamento y la razón de su comparecer, y como no remite a nada fuera de ella para ser comprendida ni explicada es, por eso, el primer principio del saber.

Pues bien, si el intelecto coincide con el primer principio del ser y del pensar en el acontecimiento llamado evidencia, y se instala en el punto de partida absoluto del saber, hay que decir que, en esa misma medida, se diferencia de su sujeto: el ser es lo evidente, pero el yo es lo fáctico[57].

En cuanto que el intelecto coincide con el principio, puede considerarse también principio, pero no ocurre lo mismo con el yo. Por supuesto que se trata del intelecto humano, es decir, del intelecto de un yo, pero ambos no se identifican. Más aún, es precisamente la diferencia o la distancia entre el intelecto y el yo lo que da razón del fenómeno del subjetivismo (tal como se muestra en la expresión «esto es verdad *para mí*») y de la pluralidad de intereses cognoscitivos particulares, y, por otra parte, es lo que da razón de la aspiración de la subjetividad humana a la verdad absoluta en la que se puedan unir y comunicar todas las subjetividades.

Uno de los proyectos más notables para realizar dicha aspiración es el de Hegel: se trata de instalarse en el comienzo absoluto del saber para hacer comparecer desde ahí, deductivamente y sin residuos de facticidad, el mundo, el hombre y Dios, lo que, una vez

57. Para una exposición detallada del principio cartesiano y de sus críticos cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona 1963. De momento, y siguiendo la tesis cartesiana se va a suponer que *el yo* es el sujeto del pensamiento, y que el *cogito* permite establecer la existencia de tal sujeto.

logrado, sería lo que propiamente se podría llamar *saber absoluto*. Sin embargo, las aspiraciones de este tipo siempre sucumben a la venganza cartesiana porque el *logos* humano, por mucho que se instale en el comienzo puro del saber, en la evidencia de los primeros principios, no por eso deja de tener también un comienzo fáctico y opaco en el yo humano singular. Y esto es lo que, en diversos momentos de la historia de la filosofía, ha sido puesto de manifiesto de maneras diferentes al afirmarse que de los solos primeros principios no se puede deducir nada (Aristóteles), que el yo como sujeto radical de todo pensamiento nunca es objeto pensado (Kant), que el punto de partida absoluto y el fáctico del saber es lo que comparece a la vez como dato inmediato para mi conciencia (Husserl), o que la situación psicosomática e histórica es insuperable y condiciona la comprensión del ente y del ser (Heidegger). A su vez, estos filósofos que mantienen siempre el anclaje del pensamiento en lo real finito y en lo fáctico nunca renuncian a la verdad ni al acuerdo de todos los espíritus, sino que también dejan constancia explícita de la aspiración, de la vocación de absoluto de la subjetividad humana.

4. *La intencionalidad del pensamiento. La coactualidad entre el cognoscente y lo conocido*

Ya se ha indicado anteriormente que el único modo de describir un pensamiento es describir lo pensado y también se ha sostenido que esta intencionalidad del pensamiento ha de ser entendida no como intencionalidad de una representación mental, sino como posesión intencional de la realidad. Entre otras razones, porque si se afirma que hay un objeto del pensamiento, una *idea*, por ejemplo, y que esa idea es intencional, es decir que refiere, hace relación o es vicaria de la realidad (como muy frecuentemente se hace), entonces habría que ser capaz de describir el término *a quo* de la relación de modo independiente a la relación. Como por ejemplo, aunque el retrato de Velázquez del Infante Baltasar Carlos, es un retrato de tal infante, y en consecuencia, yo puedo describir el cuadro describiendo el niño rubio y pálido montado a caballo, yo podría también describir el cuadro al margen de su carácter de retrato, dando, por ejemplo, una descripción física de la tela, o incluso, describiendo el cuadro en términos de estilo, etc. Es decir, aunque el cuadro sea un

retrato, lo puedo considerar al margen de lo retratado. Pero esto es precisamente lo que no puede hacerse en el caso del pensamiento porque el único modo de describir mi pensamiento es describir lo pensado. No hay, como en el caso del cuadro, un soporte material del pensamiento describible al margen de lo pensado. El único modo posible de describir las presuntas «ideas» es describiendo aquello de lo que son ideas. La realidad de la «idea» como soporte de la relación desaparece. La intencionalidad del pensamiento no es la intencionalidad de las «ideas» entendidas como representaciones mentales de la realidad.

Ya se ha dicho que lo que hace que una sensación o pensamiento de X sean *de* X es que la forma que hace a X real, ocurre con *esse* intencional en el pensamiento o sensación de X. También se ha mantenido ya que en el acto de conocer, el cognoscente en acto y lo conocido en acto son un solo acto, y se ha ilustrado la tesis para el caso de los sensibles propios mediante el ejemplo de la dulzura del azúcar.

Lo que ahora conviene hacer es, en primer lugar, determinar cuál es la diferencia entre la posesión intencional de las formas que constituye el pensamiento de la que constituye la sensibilidad, y, en segundo lugar, precisar cómo se da la coactualidad entre cognoscente y conocido en el caso del pensamiento.

La diferencia entre sensación y pensamiento estriba en que la sensación es la posesión inmaterial de una forma que ocurre bajo las condiciones de la materia, mientras que en el pensamiento, la forma no ocurre bajo tales condiciones. La tesis puede ilustrarse al menos de dos modos. Mientras que la sensibilidad tiene como objeto lo particular, el pensamiento tiene como objeto lo universal. Así, mientras que yo sólo puedo ver un color particular, el significado de la palabra «color», es decir, el concepto «color», no se identifica con ningún color particular. El intelecto no está ligado a las condiciones individuantes de la materia. Además, mientras que una sensación puede *durar*, en el sentido de que puedo ver un color durante cinco minutos, los juicios son instantáneos. Es verdad que se puede *pensar en* un problema durante cierto tiempo, pero ya se ha visto que esto consiste en formular una pluralidad de juicios en torno al problema.

La diferencia entre el conocimiento sensible y el intelectual se expresa en terminología kantiana caracterizando las imágenes sensi-

bles como síntesis sensoriales que han sido subsumidas en los esquemas imaginativos de contigüidad o unidad en el espacio, o en los de sucesión o simultaneidad en el tiempo, pero que no han sido subsumidas en las categorías del entendimiento de *sustancia, causa,* etc. En la teoría biológica de la inteligencia, como Piaget caracteriza al conjunto de sus formulaciones, las imágenes no referidas a conceptos se caracterizarían como representaciones de tipo «práctico» y de tipo «subjetivo» (es decir, representaciones de lo que el sujeto puede hacer con las cosas y de lo que son las cosas para él) que todavía no tienen el carácter de representaciones de tipo «objetivo» ni de «esquemas perceptivos» porque aún no han sido ampliadas por la inteligencia[58]. En el ámbito de la psicología experimental del conocimiento, la imagen sin su referencia al concepto se caracterizaría como una «imagen perceptual rígida», susceptible de un número pequeño de relaciones constantes con otras imágenes, en función de unas pautas de comportamiento más bien estereotipadas y de plasticidad limitada. Es decir, se trata de la correlación entre imaginación animal y comportamiento animal.

A la hora de establecer la coactualidad entre el intelecto y la realidad, parece surgir un problema. Si el objeto del intelecto es la realidad, ¿cómo puede decirse que el intelecto en acto es lo inteligido en acto, si la realidad es independiente de mi pensamiento? Es decir, mi pensar un caballo no puede ser lo mismo que el caballo en acto, porque al caballo no le hace falta para nada mi pensamiento.

Para ver la identidad en acto entre cognoscente y conocido, hay que empezar por considerar que el objeto apropiado del intelecto humano es la quididad, la naturaleza, de las cosas sensibles. El intelecto capta la naturaleza o la forma universal que cada cosa individualiza. El intelecto capta la forma universal mientras que, en la realidad, las formas sólo existen individualizadas en cada uno de los seres individuales. Así, por ejemplo, el intelecto capta la humanidad de Sócrates, aquello por lo que Sócrates es hombre, es decir, la naturaleza humana, pero en la realidad no existe la universal naturaleza humana, sino que sólo existen los hombres particulares.

58. Para una consideración detenida de las comparaciones entre Aristóteles, Kant, Piaget y otras escuelas de psicología contemporánea cfr. FABRO, C., *Percepción y pensamiento,* cap. VIII y IX.

Esto quiere decir que las realidades materiales constituyen el objeto de la inteligencia sólo en potencia. Las formas que existen en la materia son pensables o cognoscibles intelectualmente sólo como son visibles los colores en la oscuridad: en potencia. El intelecto ha de constituir su propio objeto, de ahí la necesidad del intelecto agente. Pues bien, el intelecto en acto es lo inteligido en acto porque los conceptos universales sólo existen en acto en nuestro intelecto. Del mismo modo que el sonar en acto de la cosa es lo mismo que mi oír el sonido, o que la dulzura del azúcar es lo mismo que mi gustar el dulce, la forma universal en acto es lo mismo que mi pensarla porque en la realidad sólo hay formas universales en potencia. La actualidad de los pensamientos es una y la misma cosa que la actualización de mi capacidad para pensarlos. El pensamiento en acto es lo pensado en acto[59].

5. *El problema del abstraccionismo. Imágenes, palabras y conceptos*

Se ha indicado anteriormente que mientras los verbos «saber» y «creer» designan hábitos, el verbo «pensar» suele, con las restricciones ya advertidas, designar actividades episódicas. De este modo, mientras que no se puede decir que alguien en un momento dado esté ocupado *creyendo* que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de los catetos, sí se puede decir que está ocupado *pensando* en el teorema de Pitágoras. «Pensar», como ya se ha mantenido, designa una actividad básica. También se ha señalado ya que en el hombre se da una pluralidad de pensamientos, y que éstos son discontinuos. Así primero se piensa en A, luego en B, etc. o, mejor, primero se piensa que p, luego que q, luego que r, etc., pero no existe un tránsito de un concepto a otro, o de un juicio a otro. Desde este punto de vista, la expresión «corriente de conciencia», usada entre otros por W. James y H. Bergson, puede resultar muy confusa. Un concepto o un juicio no se transforma en otro. Por último, también se ha mantenido que el acto de pensar es la identidad en acto entre el pensante y lo pensado.

59. KENNY, A., *Intentionality: Aquinas and Wittgenstein*, pp. 70-1

Ahora bien, si hay una pluralidad de actos y de objetos del pensamiento (pues el único modo de describir un acto de pensamiento es describiendo su objeto), es preciso plantear cómo se constituye cada acto de pensamiento, en el doble sentido de la palabra, el pensar y lo pensado. Obviamente, por la tesis ya expuesta de la coactualidad, ambas actualizaciones son la misma. El pasar de la potencia al acto del cognoscente es el pasar de la potencia al acto de lo conocido. Ello implica que el proceso por el que se actualiza nuestra capacidad de pensar es el proceso por el que se constituyen los conceptos, entendidos ahora tanto como lo que es inteligible en acto, es decir, la naturaleza universal de las realidades sensibles (concepto objetivo), como nuestra posesión intencional de tal naturaleza (concepto subjetivo).

Tal proceso de actualización de lo cognoscente y lo conocido ha de ser *investigado,* porque no nos es inmediatamente conocido. En el acto de conocer, conocemos lo conocido, no el *proceso* de actualización del cognoscente y lo conocido. Este proceso es, de algún modo, previo al conocer, que no es un proceso sino un acto, y por lo tanto no comparece en él. Del mismo modo que en el conocimiento sensible no conocemos el proceso de recepción física del estímulo, pues no vemos los bastoncillos de la retina, ni el potencial de acción que se excita, ni su transmisión a través del nervio óptico hasta el cerebro, tampoco en el conocimiento intelectual conocemos cómo se actualiza el cognoscente y lo conocido.

La investigación de cómo se actualiza el pensamiento, tanto el pensar como lo pensado, puede plantearse desde varias perspectivas distintas: 1) La psicología de la percepción y el pensamiento (cómo percibe, piensa y razona el hombre). 2) La psicología evolutiva (cómo se realizan esas operaciones y qué peculiaridades tienen en las distintas fases de la vida humana). 3) La psicología transcultural y la sociología del conocimiento (cómo tiene lugar la constitución y la expresión del pensamiento en diferentes razas y culturas). 4) La antropología física (cómo tienen lugar esas operaciones a uno y otro lado de la frontera entre los animales y el hombre y a lo largo del proceso de humanización). 5) La filosofía de la cultura y la historia (qué es lo variable y lo constante de esos procesos a lo largo de la historia) y 6) La lógica y la teoría del conocimiento (cómo son esencialmente esos actos).

Tradicionalmente, la antropología filosófica ha abordado el problema desde las perspectivas 1 y 6, que son las más propiamente filosóficas, y se han propuesto diversas alternativas. Ahora bien, la congruencia con la tesis de la coactualidad obliga a rechazar tanto el platonismo y el innatismo en general como el empirismo, pues por contrarias que sean, ambas tesis coinciden en aceptar la existencia de objetos inteligibles en acto antes, o al margen de, la operación intelectual.

Frente al platonismo hay que mantener que no existen ideas o formas inmateriales subsistentes en sí; frente al innatismo, que no existen ideas innatas en nuestra mente, sino que todo nuestro conocimiento *proviene de* la experiencia sensible. Frente al empirismo es preciso afirmar tanto la diferencia esencial entre el intelecto y la imaginación como el carácter activo del intelecto. Ni preexisten a la operación intelectiva ideas o formas inmateriales subsistentes, que serían inteligibles en acto, ni la realidad material sensible es objeto adecuado a nuestro intelecto, de modo que tampoco la realidad sensible es un inteligible en acto.

Si el objeto inteligible en acto no está dado antes de la operación cognoscitiva, sólo cabe afirmar que se constituye en ésta. Ello implica que tomando pie en la experiencia sensible, el intelecto ha de formar, constituir, elaborar o producir su propio objeto, y que la producción o actualización de su objeto es la actualización del pensar. Antes de la operación intelectiva sólo hay inteligibles en potencia, pero no en acto. Las realidades sensibles son inteligibles como son visibles los colores en la oscuridad. La necesidad de constituir o elaborar el inteligible en acto lleva a Aristóteles y Sto. Tomás a afirmar la existencia del entendimiento agente[60], y a distinguir entre dos funciones del intelecto: la elaboración del inteligible en acto por parte del entendimiento agente y la recepción de este inteligible por el entendimiento paciente, que constituye propiamente el acto de conocer. Se ha dicho antes, que conocer es poseer intencionalmente una forma. Pues bien, la tesis clásica estriba en mantener que el entendimiento agente elabora la forma que va a ser poseída y que la recepción o posesión de la forma que es ya un inteligible en acto por parte del entendimiento paciente constituye el conocimiento.

60. Cfr. ARISTOTELES, *Sobre el alma* III, 5: 430 a 10-25 y *S. Th*, I, q. 79, a. 3.

Ahora bien, como ya se ha dicho, dentro del conocimiento hay que distinguir dos actualizaciones. La actualización primera, habitual, viene dada por la posesión del entendimiento paciente de la especie inteligible. El ejercicio actual de un concepto así poseído es un acto ulterior que dentro de la escolástica solía llamarse «expresión de la especie».

Es habitual denominar a esta doctrina, según la cual el entendimiento agente elabora el concepto universal, «teoría de la abstracción», pues el intelecto agente abstrae el universal inteligible a partir de las imágenes producidas por la imaginación. Ahora bien, este nombre se presta a demasiados equívocos porque como «abstraer» significa separar podría entenderse falsamente que el intelecto agente "abstrae" o separa lo universal inteligible *que ya existe actualmente* en lo particular sensible. Desde este punto de vista, la actividad del intelecto sería "abstraer", o sea dejar de lado o no considerar, lo que de particular hay en la imagen reteniendo sólo los aspectos universales de ella. Como el principio de la individuación viene dado por la materia, bastaría con "abstraer", es decir, no considerar las condiciones individuantes de la materia, para abstraer lo universal. Dicho rápidamente, la «abstracción» sería un problema de atención. Si comparamos las distintas imágenes de los distintos individuos de un género, por ejemplo manzana, y atendemos sólo a las características comunes a todas ellas y «*hacemos abstracción*» dejamos de lado o no consideramos los aspectos individuales, obtenemos lo común a todas las manzanas, es decir, el universal «manzana».

Obviamente, la teoría de la abstracción así entendida, que cabría llamar «abstraccionismo», es groseramente empirista, pues presupone que en lo particular hay algo universal inteligible en acto, como si lo universal fuera un *ingrediente*, algo de lo que están hechos los particulares. En el abstraccionismo, lo universal es *lo común* a todos los particulares de un género.

Ahora bien, esta concepción empirista de la abstracción es rotundamente falsa. Abstraer significa realmente en verdad producir o constituir los inteligibles en acto —que es tarea del entendimiento agente— y no limitarse —como el abstraccionismo pretende— a atender a algo que es previo a la actividad del intelecto universal, e inteligible en acto. La interpretación empirista de la abstracción es falsa al menos por tres motivos. En primer lugar, lo universal no es me-

ramente lo común en acto a los casos del universal. El concepto manzana no es lo que hay de común a todas las manzanas particulares. Para verlo, basta con pensar en el concepto de aire de familia. Los diversos casos de un universal pueden tener en común un «aire de familia», lo que no implica que haya ninguna propiedad actual común a todos los casos del universal. En segundo lugar, como ha mostrado Geach, el abstraccionismo es incapaz de explicar los conceptos lógicos como «no», «o», «todos», etc., los conceptos aritméticos, etc.[61]. En tercer lugar, el abstraccionismo presupone lo que pretende explicar, porque para atender a lo universal haciendo abstracción de lo particular, hay que *saber ya* qué es lo universal.

El abstraccionismo es sin duda una falacia. Por ello, es importante advertir que según la verdadera doctrina de la abstracción el intelecto constituye, elabora o produce su objeto universal. Las realidades sensibles, o las imágenes, no son inteligibles en acto, ni contienen nada inteligible en acto. Por ello, lo universal no es meramente *lo común* a todos los singulares.

Desde el punto de vista histórico, es interesante señalar que, como ha advertido el propio Geach, Tomás de Aquino no es un abstraccionista. Porque, aunque es cierto que cuando expone la necesidad de la existencia de un entendimiento agente, afirma que éste hace los inteligibles en acto mediante la abstracción de las condiciones materiales de las especies y compara el intelecto agente a la luz que nos permite ver los colores, especifica que la comparación es válida si se dice que la luz es necesaria para hacer los colores visibles en acto[62]. Por tanto, es claro que el intelecto agente actualiza lo que de inteligible hay *potencialmente* en las cosas sensibles. La iluminación de lo que de universal hay en lo particular es una verdadera actualización, como mantiene la verdadera interpretación de la doctrina de la abstracción.

Ahora bien, esta constitución o elaboración del objeto universal del intelecto no ha de ser entendida como una «construcción» o

61. Cfr. GEACH, P. T., *Mental acts* y *Abstractionism* en GINET, C. y SHOEMAKER, S., *Knowledge and the mind,* Oxford University Press, Oxford 1983.

62. Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 3 ad 2. En el mismo sentido, I, q. 85, a. 1 ad 3. La tesis de que el entendimiento agente constituye verdaderamente los inteligibles en acto como la luz hace actuales los colores que son sólo potenciales en la oscuridad está ya en Aristóteles, *Sobre el alma* III, 5: 430 a 23-5.

una manipulación. La actividad del intelecto agente no estriba en construir o manipular, sino más bien en *desvelar* o dejar ser a la realidad. El entendimiento agente actualiza iluminando o desvelando, no *construyendo* en el sentido fabril del término, lo que de universal inteligible hay potencialmente en las imágenes.

Los conceptos son pues elaborados a partir de las imágenes, pero se distinguen realmente de ellas. Ya se ha insistido reiteradamente en que una imagen no puede determinar el significado de una palabra, es decir, un concepto, porque ninguna imagen puede determinar el uso de una palabra. Si comprender una palabra es saber usarla, un concepto no es una imagen mental. Sin embargo, según Aristóteles, aunque los conceptos no son imágenes mentales no pueden ejercerse actualmente sin ellas[63]. Sto. Tomás admite la tesis aristotélica, aunque especifica que no necesariamente la imagen empleada en el uso de un concepto tiene que ser la imagen del objeto que se corresponde al concepto, porque cuando pensamos en las realidades espirituales de las que no hay fantasma, como las pensamos por comparación con las materiales, usamos los fantasmas de éstas[64]. Además, la imagen envuelta en muchos casos en el uso de un concepto, no es una imagen visual, o un dibujo, sino la imagen auditiva de la palabra correspondiente. La tesis de que el uso de un concepto implica la existencia de algún tipo de imagen, puede justificarse, entre otros, de dos modos[65]. En primer lugar, porque la posesión de un concepto explica el conocimiento habitual o la comprensión habitual de una palabra, pero no el ejercicio actual de un concepto. Parece que para que haya un uso actual de un concepto, debe haber algún tipo de vehículo sensorial de la actividad intelectual. En segundo lugar, porque como las naturalezas universales de las realidades sensibles sólo existen realmente individualizadas, no pueden ser completamente conocidas a menos que se las conozca como existiendo en los individuales, pero éstos sólo pueden ser aprehendidos por los sentidos y la imaginación. Por tanto, para alcanzar

63. Cfr. ARISTÓTELES, *Sobre el alma* III, 8: 432 a 10-4.

64. Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7 ad. 3.

65. Cfr. KENNY, A., *Intellect and imagination in Aquinas* en *The anatomy of the soul*, pp. 75-8.

un conocimiento cabal de su objeto, el entendimiento debe volverse a la sensibilidad[66].

Esta vuelta a la sensibilidad es llamada *conversio ad phantasmatam* y estriba en la devolución del concepto universal a las imágenes desde las que ha sido elaborado. La *conversio ad phantasmatam* es el uso de un concepto en un determinado contexto sensorial[67] y es absolutamente necesaria en el conocimiento intelectual de los individuales. Como el concepto de suyo es universal, debe ser usado en un contexto particular, para que refiera a un objeto concreto. Sólo de este modo, se pueden referir los conceptos universales a los individuos particulares y construir frases del tipo «Pedro es hombre» o, en general, este objeto cae bajo este concepto.

La persistencia de la relación concepto-imagen es lo que permite, por una parte, comprender el significado universal de las imágenes como imágenes de realidades objetivas y, por otra, incrementar el conocimiento de las esencias añadiéndoles como predicados propiedades reales tomadas de la percepción de la realidad. Además esta reflexión del intelecto sobre las imágenes permite también decir que el alma vive el ser y la esencia de las cosas por el intelecto y que nunca se conoce de modo exhaustivo ninguna esencia. Esto último es un lugar común de la mayoría de los filósofos, de entre los cuales Sto. Tomás, Spinoza, Leibniz y Kant lo repiten en el sentido de que la serie de predicados que se pueden adscribir a una esencia es siempre infinita.

Un modo de entender la tesis de la *conversio ad phantasmatam* es percatarse de que la individualidad no puede ser determinada desde el intelecto porque tiene como objeto formas universales, y la individualidad no puede obtenerse mediante la adición de formas universales puesto que el principio de individuación es la materia cuantificada. Así, por ejemplo, si alguien nos pregunta de qué persona estamos hablando, no podemos establecer la referencia acudiendo a predicados generales, del tipo «es un filósofo, con gafas, barbudo, más bien gordo, etc.» porque por muchos predicados que añadamos en la serie, siempre es lógicamente posible que exista otra persona

66. Cfr. ARISTOTELES, *Sobre el alma* III, 8: 432 a 3-14; *S. Th.*, I, q. 84, a. 7: *De Veritate*, q. 10, a. 5, etc.

67. Cfr. GEACH, P. T., *Mental acts*, pp. 122-3.

que los satisfaga. Si queremos individuar una persona, debemos acudir a criterios espaciotemporales del tipo «el que ayer estaba sentado en la cena a tu derecha». Del mismo modo, la referencia de un concepto universal a un objeto particular depende de su utilización en un contexto sensorial concreto[68].

La dependencia del intelecto respecto de la imaginación es una dependencia *extrínseca,* pero no *intrínseca.* La imaginación, (y como ésta tiene base orgánica, el cuerpo) es necesaria para la elaboración y el ejercicio actual de los conceptos, pero el acto mismo del pensamiento es inorgánico, como se ha mostrado al hablar del pensar como actividad básica. La imaginación y el cuerpo se requieren en razón del objeto —en razón del símbolo que es manejado— pero no como órgano[69]. La relación del entendimiento a la imaginación, aunque necesaria en la vida humana para su ejercicio, es contingente y no lógicamente necesaria[70].

Si ahora se intenta resumir la relación entre conceptos, palabras e imágenes conviene recordar que el uso del lenguaje requiere el pensamiento puesto que la actividad lingüística no puede estar sustentada por la imaginación porque el significado de una palabra o una proposición no puede quedar determinado por una imagen mental. No se trata de negar que existan imágenes mentales, o incluso que algunas de ellas sean más o menos recurrentes en el uso de una palabra, pero sí de afirmar que tales imágenes no determinan el sentido[71]. Como ya se ha advertido, la imaginación sólo es capaz de fundar un lenguaje de tipo icónico, en el que las señales son la expresión de estados afectivos (un gesto de miedo, un quejido de dolor, un rugido de placer, etc.), pero no un lenguaje dígito *intrínsecamente inteligible* en torno a los objetos. El lenguaje articulado intrín-

68. Cfr. KENNY, A., *Aquinas on self-knowledge* en *The heritage of wisdom,* Blackwell, Oxford 1987, pp. 41-2. La misma tesis puede encontrarse en Wittgenstein: una palabra refiere a un individuo sólo en un contexto. (Cfr. *Philosophical Investigations,* II, p. xi).

69. Cfr. *S. Th.,* I, q. 75, a. 2 ad 3.

70. En la medida en que la conexión entre el pensar y el organismo es contingente, no se cierra la posibilidad lógica de un pensamiento que sea la actividad de un ser vivo no orgánico.

71. Además, también en el nivel de la imaginación hay que mantener que de qué sea imagen la imagen, depende del uso que se haga de ella. Es decir, la imaginación se articula con la estimativa.

secamente inteligible requiere una capacidad mental específica que suele llamarse pensamiento, cuya primera operación es la elaboración de conceptos. Pero elaborar un concepto no es fabricar una imagen mental copia de la realidad, sino captar la forma de lo real o poseer intencionalmente una realidad, lo que lingüísticamente capacita para usar correctamente una palabra. Los conceptos son pues las destrezas mentales adquiridas en el uso de las palabras. La posesión de conceptos es distinta de la posesión de imágenes. No es lo mismo ver o imaginar objetos coloreados que poseer el concepto de color, es decir, que poseer la habilidad de construir proposiciones sobre el color. Los animales pueden hacer lo primero, pero no lo segundo. Adquirimos el concepto «color», no simplemente viendo colores, sino cuando adquirimos una específica capacidad mental.

Por último, aunque los conceptos no se identifican con las imágenes, ni las imágenes dan sentido a las palabras, el ejercicio actual de un concepto requiere el uso de alguna imagen, a menudo la imagen sonora de la palabra que expresa el concepto. Esta presencia de un contexto sensorial, es particularmente indispensable para establecer la referencia de un concepto universal a un objeto individual. En definitiva, como ha escrito Kenny, nuestros pensamientos tienen el *sentido* que tienen a causa de la forma universal en que nosotros los pensamos y tienen la *referencia* que tienen a las cosas individuales a causa del contexto individual en el que ocurren[72].

6. *Inteligencia natural y artificial*

Al hablar en el capítulo III de la diferencia entre los sistemas homeostáticos naturales y artificiales se ha señalado ya que la diferencia fundamental entre un ser vivo y una máquina estriba en que el primero es la formalización de una materia, mientras que la segunda es la materialización de una idea y, por tanto, mientras que los seres vivos son un determinado tipo de cuerpo, las máquinas no. También se señaló ya que a nivel funcional ambos resultan indiscernibles. En principio, se puede construir un sistema artificial que imite todas las funciones realizadas por los seres vivos, aunque también

72. Cfr. KENNY, A., *Intentionality: Aquinas and Wittgenstein*, p. 7

se apuntó que hay funciones (o disfunciones) que un ser vivo realiza por ser corpóreo que una máquina no puede realizar: el olvido involuntario, etc. Tampoco una máquina tiene inconsciente.

La cuestión que ahora se plantea es el problema de la inteligencia artificial. En 1937, A. M. Turing planteó la cuestión de si las máquinas podían pensar en un estudio que se ha hecho ya clásico y que constituye la base de la teoría de las «máquinas de Turing», teoría que a su vez es una de las claves de la matemática actual y de la reciente teoría de autómatas.

La máquina de Turing no es un artefacto real, sino una ficción o una hipótesis matemática o cibernética desde la que se pretende reproducir los diversos procesos mentales humanos. Así pues, la cuestión de si pueden pensar las máquinas se reduce a la cuestión de si la máquina de Turing puede desarrollar tales o cuales procesos mentales humanos de manera que, una vez desarrollados, resulten indiscernibles de los desarrollados por un ser humano. Desde otro punto de vista, el problema se refiere a los límites dentro de los cuales una máquina es programable y un contenido de información es formalizable en términos computacionales. Como precaución metodológica se establece que lo que se pretende con tales intentos no es demostrar que una máquina puede pensar, sino que puede competir con éxito en el «juego de imitación»: en concreto, si un sujeto sometiera a un interrogatorio a una máquina y a un ser humano, aislado de ambos de tal manera que sólo pudiera comunicarse con ellos a través de mensajes escritos, y no lograra después del interrogatorio determinar dónde está la máquina y dónde el ser humano, la máquina habría competido con éxito en el juego. Por supuesto, en esta hipótesis también están comprendidas las máquinas que aprenden y que juegan, de las que ahora, a diferencia de lo que sucedía cuando Turing y von Neumann realizaban sus estudios, hay suficientes tipos en el mercado[73].

Turing reduce lo que hacen y dicen la máquina y el hombre a su estructura lógica, y concluye que desde esa perspectiva no hay diferencia. Y efectivamente no la hay, porque todo lo que es, es lógicamente posible según un «umbral mínimo» de consistencia lógica.

---

73. Cfr. TURING, A. M., *¿Puede pensar una máquina?* en TURING, A. M. y otros, *Mentes y máquinas*, Tecnos, Madrid 1985.

Todas las objeciones que se aducen contra la igualdad, alegando que solamente el hombre puede «pensar», «tener conciencia», «sentir dolor», etc., es decir, alegando diversos géneros de actividades, son neutralizadas por Turing por el procedimiento de sustituir los diversos géneros de actividades por una operación específica que se traduce en una proposición escrita, y concluye que desde tal perspectiva mente y máquina son indiscernibles porque en cada caso se trata siempre de una máquina *adecuadamente programada.*

Esta tesis de que los estados mentales de un ser humano son funcionalmente indiscernibles de los de un ingenio cibernético ha sido desarrollada, como ya se vio al hablar de la sensación, por lo que en filosofía de la psicología se llama funcionalismo y por lo que en psicología experimental recibe el nombre de psicología cognitiva[74]. Parece claro que, al menos en bastantes casos, resulta muy útil utilizar en psicología modelos cibernéticos.

Ahora bien, ¿qué significa que funcionalmente los estados mentales de un individuo sean indiscernibles de los de un ingenio cibernético? ¿Autoriza esto a decir que una máquina puede pensar?

En primer lugar, es preciso advertir que toda la cuestión gravita sobre el concepto de simulación. Que una máquina real o posible pueda realizar todas las funciones de la inteligencia humana no nos autoriza a decir que sea inteligente, porque ser inteligente es un predicado que presupone el de ser vivo. Que una máquina resulte funcionalmente indiscernible de un ser vivo o un ser inteligente no autoriza a decir que está viva o sea inteligente, del mismo modo que, aunque se puede simular perfectamente en un ordenador un choque de trenes o el aterrizaje de un avión, a nadie se le ocurriría decir que hay un choque real de trenes o un avión aterrizando. Por perfecta que sea una simulación, no deja de serlo. Un ingenio ciber-

74. La tesis funcionalista puede encontrarse en las obras ya citadas de Putnam y Dennet. La bibliografía sobre inteligencia artificial y psicología cognitiva es muy extensa, cfr. por ejemplo, STICH, S., *From folk psychology to cognitive science,* MIT Press, Cambridge Mass 1983; FODOR, J., *Representations,* Harvester, New York 1981; PYLYSHYN, Z.W., *Computation and cognition,* MIT Press, Cambridge Mass 1986; CHURCHLAND, P., *Neurophilosophy,* MIT Press, Cambridge Mass 1986; GARNHAM, A., *Artificial intelligence. An introduction,* Routledge and Kegan Paul, Londres 1988. Sobre la última postura de Putnam al respecto, cfr. la obra ya citada *Representation and reality.*

nético no piensa, *simula* —todo lo eficazmente que se quiera— el pensamiento.

Antes se ha definido el pensamiento humano como la capacidad de manejar signos, y suele distinguirse desde Morris en la semiótica entre sintaxis, semántica y pragmática[75]. Pues bien, un ordenador *simula* el pensamiento porque su actividad de manejar signos está regulada exclusivamente por la sintaxis careciendo absolutamente de semántica. Como ha señalado Searle, es esencial para nuestra idea de computador digital que sus operaciones puedan ser especificadas de un modo completamente formal o sintáctico. El uso que un ordenador hace de signos está regulado por leyes que son seguidas ciegamente. Un computador transforma unos signos en otros signos según determinadas reglas. Pero un ordenador carece absolutamente de semántica, es decir, de contenidos. Un ordenador puede manejar correctamente símbolos según determinadas leyes, pero no es capaz de referirse a lo simbolizado por el símbolo[76].

La diferencia entre sintaxis y semántica puede ser iluminada con un ejemplo del propio Searle. Supongamos que se encierra a alguien en una habitación en la que hay diversas cestas de símbolos chinos y que se da a tal persona un conjunto de reglas en castellano para manipular los símbolos chinos. Las reglas especifican las manipulaciones de símbolos de modo puramente formal, es decir, sin atender a su contenido. Supongamos ahora que se introducen en la habitación símbolos chinos, y que merced a las instrucciones recibidas en castellano se es capaz de devolver otros signos chinos fuera de la habitación, no sabiendo nada acerca de qué significan tales símbolos, incluso que unos son preguntas y otros respuestas.

Lo interesante del ejemplo, como Searle observa, es que en tal situación es imposible saber para un observador externo si el hombre de la habitación entiende chino o no, pues sus respuestas pueden ser todas correctas. Ahora bien, es claro que tal persona no entiende chino[77].

---

75. Cfr. MORRIS, Ch., *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires 1962.

76. Cfr. SEARLE, J., *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid 1985, especialmente, pp. 33-48.

77. Cfr. *id.*, pp. 38-9. De todos modos, el ejemplo sirve sólo para aclarar la diferencia entre sintáctica y semántica. No se está aquí tratando de afirmar que la comprensión del significado sea un evento mental privado, accesible sólo desde la perspectiva de la autoconciencia.

El ejemplo de Searle puede servir para entender qué es un manejo de símbolos puramente sintáctico y por qué aunque la simulación sea perfecta, y en consecuencia, funcionalmente un ordenador sea indiscernible de un hombre, no cabe decir que *piense*, porque el pensamiento implica la semántica. Es importante advertir que esta diferencia entre sintaxis y semántica no depende del desarrollo actual de la investigación. Pertenece al concepto de inteligencia artificial el que las leyes que regulan el manejo de símbolos sean puramente sintácticas. Si alguien pretendiera dotar de semántica a un artefacto, tal artefacto no sería ya una inteligencia artificial, sino una inteligencia natural, es decir, un ser vivo. No estaría tratando de construir, como ya se ha señalado anteriormente, un *modelo* funcionalmente indiscernible de un ser vivo, sino un *ser vivo.*

Sin embargo, incluso a nivel funcional, puede señalarse alguna diferencia entre la inteligencia natural y artificial. Mientras que la inteligencia artificial es reversible, la natural no lo es. Eso quiere decir que si a un ordenador se le cambia muchas veces su base de datos, al ordenador no le pasa nada, mientras que si ocurre lo mismo en un ser humano, éste se vuelve un escéptico. En el caso del ser humano, cambiar la base de datos, o cambiar el modo en que se manipulan esos datos, quiere decir *desengañarse.* Y el desengaño constituye una experiencia humana característica. La noción de «experiencia de la conciencia», sobre la que se volverá en el capítulo IX, no tiene sentido referida a un ordenador. Un ingenio cibernético no puede adquirir experiencia.

CAPITULO IX

AUTOCONCIENCIA E INCONSCIENTE

1. *Génesis histórica de las nociones de conciencia e inconsciente*

El término y el concepto de «inconsciente» surge en la lengua alemana clásica (*das Unbewuste*) usado por Goethe y Schiller siguiendo a Leibniz, quién habló de la presencia *inconsciente* en el interior de las mónadas de todo su repertorio vital. También Maine de Biran, por la misma época, se remite a un concepto semejante[1]. El término «inconsciente», en tanto que término y concepto negativo, requiere para su formación del correspondiente término positivo «consciente», que es muy característico de diversas concepciones antropológicas de la modernidad y quizás de la filosofía moderna globalmente considerada. En efecto, la conciencia es hasta tal punto la noción clave de la modernidad que toda la filosofía moderna suele clasificarse como una «filosofía de la conciencia».

La noción de conciencia ocupa un lugar central en la filosofía moderna, lo que no ocurre en la clásica. El hombre no se ha entendido siempre a sí mismo como conciencia. Hoy se entiende a la conciencia o bien como lo que de más humano hay en el hombre, o sea, lo *específicamente* humano, o bien como lo más profundo e íntimo que el hombre posee y es. Se habla así de «libertad de conciencia», de «actuar en conciencia» o del «santuario de la conciencia». Ahora bien, si la conciencia es uno de los conceptos centrales de la modernidad y no lo es la antigüedad clásica, entonces ha habido un proceso histórico a través del cual la conciencia ha llegado a ocupar su actual papel central. Eso quiere decir que ha habido un proceso histórico de *toma de conciencia* de la propia conciencia. Se trata, pues, de ver a grandes rasgos tal proceso, de establecer la gé-

1. Cfr. CENCILLO, L., *El inconsciente*, Marova, Madrid 1974, pp. 7 y 22.

nesis histórica de la autoconciencia, de la toma de conciencia de que se es una conciencia.

En Aristóteles, no existe el término *conciencia* en su sentido actual. Su equivalente más próximo es *syneidesis*, sustantivo derivado del verbo *syneidénai*, que puede traducirse por «darse cuenta» o tener conciencia de algo. Aristóteles utiliza sólo siete veces en toda su obra este sustantivo para designar el fenómeno del darse cuenta[2]. En él, la conciencia como tal está muy poco tematizada porque lo que se tematiza e interesa es el objeto de la conciencia.

La tematización y el análisis de la conciencia comienza en el período helenístico de la filosofía, un período bastante semejante al que abriría después la edad moderna, y que podría ser caracterizado como «de crisis». La crisis, en los dos casos, consiste en un cambio bastante notable en la imagen del mundo vigente o, más exactamente, en una dilatación inusitada de lo que hasta entonces se consideraba «el mundo». Tal dilatación viene dada por la constitución del imperio alejandrino en primer lugar y del imperio romano en segundo término, pues a partir de ambos, «el mundo» comprende la gran variedad de tierras y pueblos que van desde el estrecho de Gibraltar al río Indo y desde el Danubio al alto Nilo. Es decir, en el período helenístico el mundo, o el escenario en que transcurre la vida humana, crece enormemente. Aparecen en el horizonte vital muchos y nuevos pueblos distintos y, en consecuencia, muchos modos y estilos de vida diferentes de los propios. Ante los griegos helenistas comienza, pues, a mostrarse lo humano en toda su variedad. Este descubrimiento de «lo diferente» provoca una crisis, es decir, sume a quienes realizan esta experiencia en el aturdimiento y la perplejidad.

Como ha señalado Martin Buber, estos momentos de crisis provocados por un cambio en el mundo, son los de mayor fecundidad en la autorreflexión humana[3], pues el no saber orientarse en el mundo da lugar a un replegamiento del hombre sobre sí, a un quedarse a solas consigo mismo. Pues bien, la extraordinaria dilatación del mundo en el período helenístico da lugar a que surja lo que propiamente cabe denominar *autoconciencia humana*, la concien-

2. Cfr. CANCRINI, A., *Syneidesis. Il tema semantico della 'con-scientia' nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.

3. Cfr. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, pp. 24-6 y 33-35.

cia de ser hombre. En el período clásico, el griego se reconoce como perteneciente a una determinada sociedad, como espartano o ateniense, o como griego, de tal modo que los no griegos son los bárbaros. Pero en el período helenístico, el aumento del trato y la experiencia intercultural hace que el hombre se reconozca no ya como miembro de una determinada sociedad, sino como miembro de la especie humana.

Aparece así la idea de que antes que griego o romano se es hombre. *Homo sum, et nihil humanum alienum a me puto.* La noción de *humanitas*, tal como aparece en el seno de la filosofía estoica, expresa la peculiar situación de una conciencia que no es ya conciencia de ser griego o romano, sino conciencia de ser hombre, por encima de las diferencias étnicas y culturales.

Con la noción de *humanitas* se corresponde el fenómeno nuevo del cosmopolitismo. Quien tiene conciencia de que es hombre antes que ateniense o romano, experimenta que su *polis* es el *cosmos*, y es, por tanto, un cosmopolita, un «ciudadano del mundo», o dicho en lenguaje actual, un desarraigado. Semejante desarraigo es también un no saber orientarse en el mundo, un quedar sumido en la perplejidad y extrañeza, un alejarse (eso significa extrañamiento) del mundo. El hombre no sólo tiene conciencia de sí como miembro de la especie humana, sino que al extrañarse del mundo quedándose a solas consigo mismo, toma conciencia de su posición única en el cosmos. Toma conciencia de su propia conciencia y del carácter extramundano de ésta. El hombre no es una cosa, ni un algo, sino más bien un sujeto, o un alguien. Y si el mundo es el conjunto de las cosas, el hombre no es un ser exclusivamente mundano, pues no es una cosa entre las cosas. El hombre tiene subjetividad, una conciencia, que lo distingue y contrapone al universo.

Este fenómeno de toma de conciencia de sí y de extrañamiento del mundo reviste caracteres más agudos y patéticos todavía en el pensamiento gnóstico. Desde esta perspectiva religioso-teológica, el mundo no es visto simplemente como lo extraño, sino como lo hostil, como el lugar del destierro del hombre, como el exilio. El mundo aparece como el destierro, y el hombre debe redimirse de esa situación de enajenación y pérdida de sí en el mundo. Frente al mundo, las escuelas gnósticas enseñan al hombre que él es de naturaleza divina, que comprenderlo es salirse del mundo y salvarse, y

que tal comprensión salvadora no es otra cosa que la *autoconciencia*. La categoría antropológica fundamental del gnosticismo es, pues, la conciencia, y ser hombre o llegar a ser plenamente sí mismo es alcanzar de modo adecuado y completo la conciencia de sí[4].

En virtud de su confrontación con la gnosis, el cristianismo de los primeros siglos dedica esmerados análisis a la conciencia e interioridad humanas, especialmente Orígenes y S. Agustín, y debido a esa misma confrontación rechaza la definición de hombre en términos de conciencia pues el cristianismo no podía admitir un dualismo tan radical en el que el cuerpo y, en general, la materia y la creación, eran consideradas el principio del mal.

En el pensamiento medieval se entiende la conciencia en un doble sentido moral y psicológico. Desde el punto de vista psicológico, la conciencia es la dimensión reflexiva del conocimiento. Tomás de Aquino analiza la conciencia a partir tanto de la definición de Orígenes como de su definición nominal: *cum-scientia*. *Cum-scientia* quiere decir *cum alia scientia*, o sea, aplicar la ciencia, lo sabido, a lo real. El hombre no sólo sabe, sino que sabe que sabe. Esta reflexividad no es un añadido extrínseco, sino que es necesaria para alcanzar un saber cabal. Sólo en cuanto que yo sé que sé, puedo comparar lo sabido con lo real. El concepto clásico de verdad incluye una dimensión reflexiva. La verdad no es sólo la adecuación del pensamiento a la realidad, porque tal adecuación ha de ser conocida. Para que pueda decirse cabalmente que yo sé algo, es preciso que yo sepa que lo sé, y que sepa que mi saber es verdadero. Nadie diría que yo sé algo, si lo sé como por casualidad y como inconscientemente. La dimensión reflexiva del conocimiento no es un añadido ornamental, sino que tal reflexividad del conocimiento es la condición de posibilidad de la comparación entre lo sabido y lo real. Saber que se sabe permite comparar lo sabido con lo real y comprobar que el conocimiento es verdadero[5].

4. Para una exposición más completa de las nociones de autoconciencia, sí-mismo, yo, etc. en el pensamiento gnóstico cfr. PUECH, H. Ch., *La gnosis*, Taurus, Madrid 1983, 2 vols.

5. Sobre la dimensión reflexiva de la verdad en Sto. Tomás cfr. INCIARTE, F., *El problema de la verdad en la filosofía actual y en Sto. Tomás* en RODRÍGUEZ ROSADO, J. J. y RODRIGUEZ, P., (eds.), *Veritas et Sapientia*, Eunsa, Pamplona 1975, pp. 41-59; SEGURA, C. *La dimensión reflexiva de la verdad en Tomás de Aquino* en

En esta situación, la conciencia no se *destaca*, sino que lo que prima, o lo que constituye el centro de atención, es lo real. Aquí darse cuenta de algo significa que el algo de que nos damos cuenta rige y domina la conciencia, y entonces no se tematiza el que uno se está dando cuenta. Se tematiza el objeto, pero no la conciencia. Por ejemplo, cuando se está pendiente de algo o entusiasmado por algo, se está embebido en ese algo, y no se advierte el propio embebimiento o el propio entusiasmo. Del mismo modo, cuando advertimos algo, no advertimos nuestra propia advertencia. ¿Qué tiene que pasar, pues, para que nos demos cuenta de nuestro darnos cuenta, o para que se tematice la conciencia de tal modo que se constituya la autoconciencia al tomar conciencia de la propia conciencia? Lo que tiene que suceder es que se tenga una experiencia tal que obligue a poner entre paréntesis lo que se creía saber. Una experiencia así es la del desengaño. Antes se ha dicho que el saber cabal implica el conocimiento de que el propio saber es verdadero. Pues bien, el desengaño es la experiencia que revela que nuestro saber es falso. A veces, se tiene una experiencia tal que muestra que se estaba engañado o equivocado y que lo que se creía saber era falso. Por ejemplo, uno se puede desengañar de una persona cuando ésta hace algo que no encaja con lo que sabíamos de ella y que nos hace darnos cuenta de que tal persona no es como pensábamos. Cuando esto ocurre suele aparecer el desconcierto y la perplejidad. Es el momento en que el hombre se ve obligado a parar y «aclararse», a volver sobre sí y reflexionar porque se siente confuso.

Si Tomás de Aquino tiene razón y puede considerarse la conciencia como la aplicación y comparación de lo sabido con lo real, entonces la conciencia se tematiza cuando el propio «saber» resulta ser falso. El desengaño y la perplejidad son los momentos privilegiados para la toma de conciencia de la propia conciencia porque es el momento en que cabe advertir que no se sabe. El saber que no se sabe, la conciencia de la propia ignorancia, supone o posibilita darse cuenta de uno mismo como sujeto del saber. Cuando se está perplejo es cuando se vuelve sobre sí, cuando uno se encuentra a solas consigo mismo, y cuando se puede caer en la cuenta de la propia

---

«Anuario Filosófico» 15/2 (1982), pp. 271-9 e Id., *Verdad, juicio y reflexión según Tomás de Aquino* en «Anuario Filosófico» 21/1 (1988), pp. 159-67.

subjetividad. Esto es exactamente la autoconciencia, el captarse a sí mismo como conciencia.

El saber se refiere a lo real, pero cuando lo real desconcierta, cuando no se puede aplicar lo sabido a lo real, cuando lo hasta ahora conocido no encaja con las manifestaciones nuevas de lo real, entonces el saber se vuelve sobre sí y se puede advertir a uno mismo como sujeto del saber. Se puede pensar así que tal sujeto es un saber reflexivo originario acerca de sí. Cabe cifrar la propia intimidad en tal autoconocimiento e identificar la propia realidad con la autoconciencia. De este modo, ser yo significa ser consciente de que yo soy yo.

La condición de posibilidad de que esto ocurra es que lo real desconcierte, es decir, que yo sea capaz de aplicar lo sabido a lo real, o sea, que pueda comparar mi conocimiento con lo real, y, por tanto, que mi capacidad de saber sea mayor que lo hasta ahora advertido. Si lo ya sabido agota mi capacidad de conocimiento, el desengaño y la perplejidad son imposibles. Estos son posibles precisamente porque la conciencia no se agota en ningún objeto, y por eso lo real puede desconcertar. En el animal, el saber no falla y se refiere certeramente a lo real. Pero precisamente por eso, el animal no puede aplicar lo conocido a lo real. Su saber es un saber certero acerca de las cosas, pero no advierte su propio saber. Por eso, se ha definido antes el conocimiento instintivo como una inteligencia inconsciente. El animal sabe acerca del mundo, pero no acerca de su propio saber. No puede, pues, comparar lo conocido con lo real. Su saber no es reflexivo. El animal es consciente de lo real, pero no lo es de su propia conciencia, carece de autoconciencia en sentido fuerte.

El pensamiento clásico tematiza poco la conciencia y mucho lo real, y, por ello, tampoco se objetiva lo inconsciente. En la filosofía escolástica, lo que no se sabe *en acto* (conciencia), como ya se dijo, se sabe *en hábito* (inconsciente, o mejor, preconsciente). Así pues, lo que el pensamiento contemporáneo tematiza como lo inconsciente es lo que a grandes rasgos la tradición aristotélico-tomista objetiva como lo habitual, y si se tiene en cuenta que en dicha tradición todas las instancias operativas del psiquismo y el cuerpo son susceptibles de hábitos, se puede advertir hasta qué punto lo inconsciente es ampliamente examinado en el mundo antiguo y medieval;

de todas formas —y conviene subrayarlo—, no está estudiado en tanto que *inconsciente* que pueda y deba ser traído a la conciencia, porque ésta no está tomada como centro de gravedad ni del hombre ni de la antropología. El hombre no se define como conciencia sino como animal racional, como ser que sabe, y no como ser que es un saber de sí (espíritu).

El pensamiento moderno se inaugura precisamente cuando la conciencia, el saber reflejo, se toma como centro de gravedad del hombre y, por tanto, el análisis de la conciencia llega a ser el capítulo central de la antropología. Ello es ocasionado por una serie de acontecimientos análogos a los de la época helenística que amplían considerablemente la imagen del mundo y la concepción del hombre vigente hasta entonces[6]. La actitud del hombre es también «pararse a reflexionar», es decir, instalarse en la conciencia precisamente porque no se encuentra el modo de articular lo anteriormente sabido con lo que aparece ahora nuevo. Este es singularmente el caso de Descartes. En el *cogito*, Descartes se instala en el momento reflexivo del pensamiento, descubriéndose a sí mismo como pensante. Tras Descartes, en la Ilustración, aparece un concepto de hombre con vigencia académico-filosófica y sociocultural, cuyo centro de gravedad es precisamente la autoconciencia, la reflexión, y que consagra un dualismo antropológico particularmente intenso, casi un antagonismo entre la autoconciencia y el cuerpo inconsciente. El hombre se entiende como un sujeto intelectual puro, transparente a sí mismo, como «un sujeto de cristal»[7]. Se podría resumir todo este proceso diciendo que el hombre toma conciencia de su propia conciencia y de su razón de un modo intensamente reflejo, lo que equivale en cierto modo, por paradójico que parezca, a «objetivar» la conciencia.

La elaboración más completa de la noción de autoconciencia y el análisis más pormenorizado de la conciencia humana llevado a cabo en la modernidad se debe a Hegel y por eso mismo también se

6. Una breve exposición de los cambios en la imagen del mundo y en la concepción del hombre en el Renacimiento y el comienzo de la Modernidad en cuanto que dan lugar al nacimiento de las ciencias sociales y en particular de la antropología puede verse en CHOZA, J., *Antropologías positivas y antropología filosófica*, caps. I y II.

7. La expresión «sujeto de cristal» está tomada de SUBIRATS, E., *El alma y la muerte*, Anthropos, Barcelona 1983, quien describe la historia de la constitución de tal sujeto de un modo tan interesante como discutible.

encuentra en él un análisis pormenorizado del inconsciente, aunque para él, lo inconsciente no es tanto lo sabido que no se considera actualmente cuanto lo que aún no es en modo alguno sabido. Hegel lleva a cabo un examen de la historia del pensamiento, y en particular de los momentos en que el espíritu «se para a reflexionar» porque no sabe cómo articular lo ya conocido con lo nuevo.

Antes, se ha señalado cómo, en ocasiones, lo real desconcierta porque lo nuevo no encaja con lo anteriormente sabido, siendo preciso *corregir* lo que antes se creía saber para que se adecúe a las nuevas manifestaciones de lo real. Esto es lo que a lo largo de la historia del pensamiento se ha llamado *experiencia*: la experiencia es aquello mediante lo cual la realidad rige y corrige continuamente lo sabido (es decir, la ciencia) y a este acontecimiento Hegel le llama «experiencia de la conciencia» porque a quien le acontece es precisamente a la conciencia[8].

En efecto, que la experiencia rija y corrija la ciencia o lo sabido quiere decir que la correspondencia entre lo conocido y lo real asentada hasta un momento dado queda en suspenso o sometida a revisión ante manifestaciones nuevas de lo real, hasta que la conciencia sea capaz de ver cómo se articulan las manifestaciones nuevas con las viejas. Cuando esto ocurre, lo sabido se ha modificado, se ha ampliado y se ha hecho más preciso. Este proceso es vivido subjetivamente como *desengaño*, como un deshacer el engaño en el que nos encontrábamos[9]. Mediante el desengaño, no sólo crece la ciencia o lo sabido por la conciencia, sino que esta misma se amplia al tematizarse a sí misma. Mediante el desengaño no sólo aumentamos nuestro conocimiento de lo real, sino que crecemos en el conocimiento de nosotros mismos al captar de un modo real nuestras propias limitaciones. Además, al ampliarse nuestro conocimiento de lo real, lo que antes era inconsciente (pues era algo real no sabido) pasa ahora a ser consciente.

8. La exposición de lo que Hegel llama «experiencia de la conciencia» es en realidad toda la *Fenomenología del Espíritu*. Una exposición breve del punto de vista hegeliano en confrontación con el concepto de *experiencia* desde Aristóteles hasta Heidegger, pasando por Bacon, Galileo y otros, puede verse en GADAMER, H. G., *Verdad y método*, pp. 421-39.

9. Para un análisis fenomenológico de la vivencia del error y de la rectificación, cfr. MILLAN PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.

La biografía de la conciencia aparece así como un continuo peregrinar desde lo sabido hasta lo real, en lo que consiste la reflexión. Aparece así una historia de la ciencia y de la autoconciencia. La experiencia hace que el saber humano sea *histórico*.

Para un hombre que ha experimentado en su vida un número grande de desengaños, o uno muy fuerte, y para el pensador que ha padecido el mismo fenómeno al recorrer la historia de la filosofía y de la ciencia, caben tres posibilidades. Puede convertirse en un *escéptico*, desesperanzado de alcanzar la verdad, en un *positivista*, que con la actitud de quien está escarmentado, busca muy cautelosamente verdades muy particulares y muy probadas, o, por último, puede convertirse en un *idealista* absoluto, admitiendo la insobornable exigencia de llegar a una autoconciencia total[10]. Las tres posibilidades se han realizado en la filosofía moderna y contemporánea. Pero en cualquiera de las tres acontece una instalación firme del sujeto en la conciencia. La conciencia reflexiva se constituye como centro de gravedad tanto de la filosofía como de la vida biográfica individual e histórico-colectiva. El hombre se entiende a sí mismo como un sujeto intelectual, como un saber que sabe de sí, como una autoconciencia intelectual, y por ello pretende regir su vida individual y social exclusivamente desde el saber intelectual, es decir, desde la ciencia.

Pues bien, es precisamente en este momento cuando se descubre el inconsciente. Paradójicamente, cuando el hombre se entiende a sí mismo como autoconciencia y la ciencia parece destinada a regir la vida humana, desde la ciencia se descubre el inconsciente. Surge así un conflicto extraordinariamente fuerte entre lo que el hombre sabe de sí por medio de la ciencia y la autoconciencia. La autoconciencia es el saber sobre uno mismo inmediatamente dado, mientras que lo que se sabe por medio de la ciencia, se sabe mediatamente, mirando uno fuera y mirándose desde fuera, mediante relaciones entre cosas al margen de uno mismo en el ámbito de la objetividad científica. Así, por ejemplo, un sujeto puede saber que tiene fiebre o por conciencia, cuando se siente febril, o por ciencia, cuando se

10. Aunque se considera a Hegel el máximo exponente del idealismo es oportuno señalar aquí que fue precisamente él quien más insistió en que la virtud más necesaria al filósofo es la *paciencia*, es decir, el saber esperar sin ceder en el empeño.

pone un termómetro que mide la temperatura objetiva del cuerpo mediante la dilatación de una columna de mercurio. Pues bien, el conflicto aparece cuando ambos saberes son irreconciliables. Cuando el hombre se entiende a sí mismo como un sujeto intelectual puro, la ciencia descubre que no es sino un producto de fuerzas inconscientes. Para Freud[11], en el hombre no sólo hay dinamismos y tendencias inconscientes, sino que la conciencia misma es fruto de ellos. Para Darwin, el hombre es producto de la fuerza ciega de la evolución biológica. Si para el planteamiento ilustrado, el hombre parece ser autoconciencia y libertad, para la ciencia, que es el producto privilegiado del racionalismo ilustrado, en este momento de su desenvolvimiento histórico, el hombre parece reducirse a un resultado de fuerzas instintivas, irracionales e inconscientes.

Tal conflicto entre ciencia y autoconciencia provoca una fortísima crisis de identidad. El descubrimiento del inconsciente y la teoría evolucionista parecen implicar que el hombre y lo humano (la autoconciencia y la libertad) es resultado de lo inhumano. Por ello, las ciencias que tematizan esas fuerzas aparecen como profundamente antihumanistas. El humanismo ilustrado es contestado desde dentro por el antihumanismo científico.

En el conflicto entre ciencia y autoconciencia caben dos posturas:

a) Cabe declarar que el hombre es producto de fuerzas impersonales, ciegas e irracionales y que por tanto el hombre tal y como ha sido entendido por el humanismo ilustrado, es decir, como autoconciencia libre, ha muerto. Esta tesis da origen al antihumanismo cientifista.

b) Cabe pensar que el descubrimiento del inconsciente y el desengaño subsiguiente no es más que una nueva *experiencia de la conciencia*. El descubrimiento del inconsciente supone un nuevo e insos-

11. Como es natural, el inconsciente no es algo absolutamente descubierto por Freud. Se ha dicho al comienzo de este epígrafe que el término arranca de la lengua alemana clásica y que el concepto está ya elaborado en Leibniz, y habría que añadir que también es detectado por Hume, que es certeramente definido por Schelling, y finalmente, que es señalado como la verdadera esencia del hombre por Schopenhauer en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*. Lo que ocurre es que Hume y Schopenhauer se inscriben en una línea de pensamiento no racionalista, que no tiene la vigencia académica ni socio-cultural del racionalismo.

pechado crecimiento de la conciencia. Por tanto, se trata de integrar lo nuevo en lo antes sabido, de reordenar nuestro conocimiento incorporando el inconsciente. Es decir, se trata de tomar conciencia de lo que antes era inconsciente, integrándolo en la conciencia. La obra de autores como Darwin, Marx y Freud ofrecería la fórmula para traer a la conciencia y someter a control racional lo que ellos habían descubierto como opuesto o refractario a la conciencia racional. Desde este punto de vista, estos autores se inscribirían en la corriente de fuerza del racionalismo y de Hegel, cuya aspiración es la ampliación de la conciencia.

La originalidad respecto de Hegel vendría dada por la insistencia freudiana en la idea de *represión inconsciente*. La ampliación de la conciencia chocaría en determinados casos con un obstáculo muy difícil de salvar, que es un «mecanismo» que opera antes del umbral de la conciencia y que impide que determinados contenidos afloren a ella. Tal mecanismo sería de naturaleza afectivo-volitiva, y consiste en un no querer o en un no interesarle a uno «darse cuenta» de algo, pero como se trata de un no querer o de un no interesar que no están bajo el control de la conciencia, equivaldrían a un *no poder*, o cuando menos a un *ser muy difícil*[12].

Así pues, desde el campo de la biología darwiniana y postdarwiniana (la etología, etc.) se intenta integrar en la conciencia la animalidad que es exterior a ella. Desde el campo del psicoanálisis se busca llevar a la conciencia pulsiones instintivas de las que el sujeto no es capaz de darse cuenta y desde el de la sociología del conocimiento se pretende hacer conscientes los factores de la situación histórico-social que determinan el modo de pensar del sujeto sin que éste se percate de ello. A esto hay que añadir los análisis llevados a cabo, ya bien entrado el siglo XX, sobre el carácter inconsciente de las diversas estructuras y dimensiones del lenguaje y del saber en general, de la ciencia, que en cierto modo guardan analogía con la consideración de la ciencia como inconsciente (hábitos) en el pensamiento antiguo y medieval.

12. La cantidad de problemas epistemológicos y antropológicos implicados en la noción de represión inconsciente tal como es elaborada por Freud es examinada por CHOZA, J., en *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*.

El inconsciente surge, pues, como un tema polémico en el pensamiento del siglo XX, y surge desde una peculiar consideración teórica y una maduración sociocultural de la conciencia, lo que hace posible que se tematice de una forma distinta a como lo había sido en la historia de la filosofía y de la medicina anteriores, de una forma que permite nuevos descubrimientos y mejores profundizaciones de los fenómenos.

En términos generales, y en relación con lo ya visto, se puede decir que el tema del inconsciente y la autoconciencia es el de la articulación entre la intimidad sustancial y la intimidad subjetiva, que esa articulación acontece de varios modos, no siempre libres de fracturas e inmunes a los atascos, y que tiene como límite la ya anteriormente señalada irreductibilidad entre sujeto y logos.

2. *El inconsciente*

a) *Tópica y dinámica del inconsciente*

El estudio del inconsciente recoge casi todos los temas que hasta ahora se han expuesto pero considerados desde el punto de vista de la conciencia. Si en lugar de una perspectiva metafísica como la que hasta ahora se ha tomado, se adopta el punto de vista de la autoconciencia intelectual, entonces la sensación y la percepción, los instintos y tendencias, la afectividad y el conjunto de símbolos, aparecen como inconscientes puesto que se constituyen antes que la autoconciencia intelectual y pueden no comparecer en ella. El hecho de que a tal pluralidad de instancias y funciones operativas articuladas entre sí de diversos modos se la llame habitualmente «el inconsciente», como si fuera una función única, se debe a que así lo creyó erróneamente Freud. Aunque actualmente no se acepta tal unidad, se sigue hablando de «el inconsciente» en singular, por costumbre y porque si se adopta el punto de vista de la conciencia, todo lo que no aparece en ella y sin embargo constituye al ser vivo en su intimidad sustancial, es decir, como ser en sí o sustancia, puede caracterizarse como *el* o *lo* inconsciente.

El inconsciente como tal no tiene una localización anatómica concreta. Quizás se pudiera hablar de una localización neuronal de cada una de las instancias operativas y funciones inconscientes, pero

tal afirmación depende del resultado del debate abierto entre localismo y holismo cerebral en torno a la tópica de las funciones psíquicas. Quizás cabe afirmar que todo el cuerpo es la localización del inconsciente puesto que el hombre no es una autoconciencia absoluta precisamente porque es corpóreo.

Como el inconsciente tiene índole psicológica, se debe establecer una tópica psicológica en lugar de una anatómica. Esta tópica psicológica viene dada, en cierto modo, por la psicología de facultades. Así cabría hablar de cinco inconscientes correspondientes a cada sistema: vegetativo, motor, perceptivo, afectivo y lingüístico, de los que los tres últimos son los que habitualmente se llaman «inconsciente». El sistema vegetativo aparece en la conciencia como *cenestesia* y el motor como *cinestesia*[13]. El sistema perceptivo y las leyes de la asociación, configuración perceptiva, etc. aparecen en la conciencia sólo mediante el ejercicio analítico de la reflexión y la experimentación científica o cuando se cumplen de modo distorsionado o incompleto como acontece en los sueños o en la desorganización patológica de la percepción, la imaginación o la memoria. El sistema tendencial-instintivo se corresponde a grandes rasgos con el inconsciente pulsional de Freud, y en el sistema afectivo o valorativo, que también fue llamado conciencia animal o vital, cabría localizar el *superego* freudiano, el inconsciente colectivo de Jung, buena parte de la conciencia colectiva de Durkheim, etc. Por último, a las funciones cognoscitivas superiores y al lenguaje, corresponde el inconsciente cognoscitivo-expresivo analizado en el estructuralismo.

Con todo, y por útil que pueda ser, la tópica del inconsciente sería distorsionante sin su consideración dinámica, pues cualquier compartimentación de la *psique* es muy artificiosa. La vida humana concreta está radicada en una base energética última que está consti-

13. El «inconsciente kinético» no suele ser tratado con la atención y amplitud con la que lo son las funciones inconscientes clásicas por parte de los estudiosos del inconsciente. Quizá donde se encuentre más elaborado es en la obra ya citada de Arnold Gehlen y en buena parte de la etología actual. En Gehlen, el estudio del inconsciente «kinético» es nuclear puesto que define al hombre como «ser actuante» cuya conducta tiene como puntos de apoyo fundamentales las «certezas irracionales» que son aquellas que provienen de la «acción realizada». En cierto modo, también la terapia conductista y las técnicas de modificación de conducta tienen como punto de referencia clave el «inconsciente kinético».

tuida por lo que aquí se ha llamado sistema vegetativo, y que determina, por ejemplo, el grado de vitalidad, el encontrarse «en forma», o, por el contrario, «muy bajo». Desde este fondo, la dinámica vital se va configurando progresivamente, y siendo asumida por la conciencia. El hombre no está formado por estratos incomunicables, por una serie de tendencias inconscientes a las que se añade la conciencia, sino que tiene un inconsciente tan rico y tan plástico precisamente porque tiene intelecto. Ya se ha señalado que la plasticidad de las tendencias, su apertura al infinito, es una redundancia a nivel orgánico de la infinitud del intelecto. Por eso, el hombre no es un yo puntual autoconsciente revestido por un cuerpo orgánico, sino que más bien la vida humana consiste en una dinámica que arranca de un fondo vegetativo-orgánico e intelectivo *a la vez* y que se va elevando y manifestando de diversos modos. La dinámica vital se va diferenciando, especificando, adquiriendo significados, apuntando hacia objetivos concretos, siendo asumida más reflexivamente y encauzada productiva y expresivamente. El trayecto en vertical que es la dinámica vital a través de todos los niveles horizontales que aquí se han distinguido puede ser fluido, pero como cada nivel es en alguna medida autónomo y en cada uno de ellos tienen lugar tipos peculiares de síntesis, dicho trayecto puede verse alterado por bloqueos, desplazamientos, reversiones, etc. en cualquier fase, que repercuten en las restantes. Se inscriben aquí, pues, todas las patologías del inconsciente y, por tanto, de la personalidad.

El contacto con lo real no se cumple sólo en el nivel de la conciencia intelectual, sino que se realiza en todos ellos. Además, la percepción, las tendencias, las emociones y la conceptualización intelectual se encuentran en constante interrelación entre sí y con el sistema vegetativo, en un juego de implicaciones pulsionales, afectivas y significativas en virtud de las cuales la vida aparece con un contenido que a la vez que se da a la conciencia la desborda. Así, la afectividad al proyectarse sobre lo real le confiere sentido de modo que *inviste semánticamente* los objetos a la par que la percepción y la conceptualización los *introyectan*, con lo que el mundo exterior se interioriza y la propia intimidad se exterioriza. Desde el punto de vista fenomenológico o de la vivencia se puede definir al hombre como «ser-en-el-mundo», tomando como punto de partida justamente la *vivencia*, que es el modo en que el mundo le es dado al hom-

bre y el modo en que el hombre está abierto al mundo, antes de la dicotomía intelectual sujeto-objeto.

«Nada tiene relieve real —ha escrito Cencillo— para la conciencia humana sino en cuanto *semánticamente investido*, pero ninguna formalización semántica tiene *consistencia real* para la vivencia consciente sino en cuanto *energéticamente radicada* en las corrientes de comunicación inconscientes con la realidad». El mundo, o los objetos, no se nos aparecen como una pura representación intelectual, sino que habitualmente se revisten de una tonalidad afectiva que les presta color y relieve. Si esta conexión con la afectividad falta, la realidad resulta gris y monótona, e incluso, irreal y fantasmagórica. Si esta radicación no se cumple, la realidad de que se trate «no interesa», «nos deja fríos» o «nos da igual», el discurso «no gusta» o «no convence» aunque uno «no sabe por qué». Si, por el contrario, la radicación es fuerte surge ante lo real el interés, la ilusión o el entusiasmo. Más aún, en la fuerza de la radicación, en el «arraigo», se encuentra la explicación del fenómeno de las «evidencias» que en el orden lógico no son tales[14].

En la gnoseología clásica falta una teoría completa del inconsciente y no están tematizados estos fenómenos desde ese punto de vista, quizá porque no había habido suficientes «experiencias de la conciencia». Sin embargo, sí estaban estudiados desde el punto de vista de la retórica, lo que falta en el pensamiento moderno, y de la poética.

b) *Niveles del inconsciente. El inconsciente biológico-pulsional*

El inconsciente biológico-pulsional fue tematizado en el siglo XX en primer lugar por Freud y viene a corresponderse con el fondo endotímico de Lersch y con la doble gama de instintos básicos que han sido denominados en el capítulo VI sexualidad y agresividad.

Quizá lo que caracteriza al planteamiento freudiano sea la consideración de tales tendencias desde el punto de vista de la autocon-

14. CENCILLO, L., *El hombre. Noción científica*, Pirámide, Madrid 1971, p. 330.

ciencia. Las principales aportaciones puntuales de Freud van en la línea de analizar de qué diversos modos las pulsiones biológicas más elementales, que nacen en lo que aquí se ha venido llamando intimidad objetiva, comparecen en la intimidad subjetiva. Es decir, se trata de considerar cómo la autoconciencia admite o no la existencia de las pulsiones biológicas y de qué modos tal admisión o rechazo influye en la dinámica de las tendencias. En esta perspectiva se sitúan sus observaciones parciales más relevantes, mientras que su concepción antropológica general, o lo que se ha dado en llamar «metapsicología», parece mucho más deficiente[15]. En este sentido, ya se ha señalado que su interpretación de la libido como principio último de la dinámica psicológica no es válida y que el inconsciente no se reduce ni a las pulsiones que él analizó ni al modo en que lo hizo. Si es cierto que en ocasiones la sexualidad puede actuar como significado de otros fenómenos psíquicos, en muchas otras ocasiones actúa como significante de ellos. El pansexualismo de la hermenéutica freudiana impide comprender la vida psicológica humana en toda su variedad, amplitud y riqueza.

En el nivel pulsional biológico cabe situar las funciones vegetativas elementales en cuanto que mediadas por el conocimiento y que aparecen en la conciencia como impulsos o tendencias. Estos impulsos son satisfacibles a nivel meramente orgánico, pero en cuanto que están mediados por la afectividad y el conocimiento pueden ser integrados en el ámbito de la personalidad. Es decir, la satisfacción de esas tendencias *debe* conjugarse con la totalidad de las demás funciones vitales e integrarse armoniosamente dentro del proyecto biográfico personal. En la mayoría de las personas la integración se logra de un modo u otro, aunque nunca se puede decir que sea perfecta por cuanto que las tendencias básicas mantienen siempre su autonomía respecto de la voluntad consciente y siempre pueden entrar en conflicto con ella. Como ya se ha indicado, el dominio que la voluntad tiene sobre las tendencias es político y no despótico. Si tal

15. Quizá la exposición más breve y completa de la concepción de Freud se encuentra en su propio *Esquema del Psicoanálisis*. Una exposición del tema del inconsciente en Freud puede verse en POLAINO, A., *La metapsicología freudiana*, Dossat, Madrid 1981. Una exposición del estado actual de la polémica sobre la metapsicología de Freud puede verse en KITCHER, P. y WILKES, K. V., *Freud's Metapsychology* en «Proceedings of Aristotelian Society» suppl. 62 (1988), pp 101-37.

integración de las tendencias sexuales y agresivas no se logra, aparece el conflicto.

La falta de integración es patológica cuando los impulsos son rechazados o no reconocidos por la conciencia, o sea, cuando en el nivel de la conciencia vital tales tendencias son valoradas como inadmisibles según la imagen de sí que el sujeto posee a ese nivel. Esta imagen *preconsciente*, llamada por Freud *superego*, es causante de la represión *inconsciente*. Cuando las tendencias sexuales y agresivas chocan con la idea de sí que cada hombre posee, entonces la conciencia no admite la realidad de tales tendencias. Esta represión es inconsciente porque, como ya se ha señalado, el mecanismo represivo opera antes de la conciencia. Es un no darse cuenta de que uno no se da cuenta.

Parece ser —y desde luego es la postura freudiana— que la represión inconsciente es patógena por ser *inconsciente* y no por ser represión. Por eso, llevarla a la conciencia, como pretende la práctica psicoanalítica, puede tener valor terapéutico. En efecto, si la integración correcta de las pulsiones básicas consiste en su personalización, o sea en asumirlas en el propio proyecto biográfico consciente, tal integración requiere que las diversas pulsiones sean unas veces frenadas, otras alentadas, otras desplazadas o sublimadas, etc., pues de otro modo se les concedería una hegemonía soberana que haría imposible no ya la convivencia con otras personas, sino incluso la convivencia consigo mismo.

Por supuesto, las formas de acoger tales tendencias en la autoconciencia son variadas, y las que pueden adoptar en su dinámica autónoma al ser reprimidas, también. Desde luego no desaparecen por ser reprimidas sino que pueden dar lugar a diversas alteraciones de la conducta y de la personalidad. La integración es correcta cuando el destino que se le da a la pulsión es adecuado y su sentido es conscientemente captado, es decir, cuando la pulsión entra en el ámbito de los valores de la persona y en el juego de la autorrealización. Se trata ya entonces de una cuestión ética, y, más en concreto, de la noción de virtud, nombre con que desde la filosofía griega se designa la integración personalizada de las diversas tendencias.

Es claro que cuando las virtudes morales se objetivan como normas sociales de conducta pueden hacerlo de tal modo que induzcan represiones inconscientes o que su vigencia social puede exigirse

desde el rencor, la envidia, la sed de venganza o el deseo de poder. Este es un tema que corresponde a la psicología y sociología de la moral y la religión que se encuentra estudiado en La Rochefoucauld y Nietzsche, entre otros. Pero también es claro que no tiene por qué ser necesariamente así. Además, también la liberación o la profilaxis de las represiones puede establecerse como norma social coercitiva o ser un valor enarbolado rencorosa y vengativamente. Este es también un tema para la psicología y sociología de la moral y la religión, que presenta vivos relieves en algunos de los movimientos contraculturales iniciados a partir de 1960.

En la segunda mitad del siglo XX tienen lugar, por una parte, los movimientos de liberación sexual que pretenden eliminar las represiones —conscientes, inconscientes y de cualquier otro tipo— ejercidas sobre esa pulsión y, por otra parte, los movimientos pacifistas que pueden dar lugar a configuraciones socioculturales que induzcan a represiones inconscientes de la agresividad. En algunos planteamientos puede observarse una peculiar valoración según la cual la pulsión sexual nunca es mala, mientras que la agresiva lo es siempre. Por supuesto, este tipo de valoración es asunto de la ética y el estudio de su vigencia e influencia social pertenece a la sociología, pero pertenece a la antropología filosófica señalar que tanto la sexualidad como la agresividad, en tanto que factores intrínsecamente constitutivos del hombre son indispensables en la configuración de la personalidad integrada y madura, o sea, en la autorrealización éticamente valiosa de la persona humana[16].

c) *El inconsciente afectivo-valorativo. La noción de conciencia vital*

Si el inconsciente pulsional viene a corresponderse con las tendencias humanas, el inconsciente afectivo-valorativo lo hace con los

16. Es oportuno recordar aquí que, en la mayor parte de los planteamientos clásicos y modernos, las «pasiones» son consideradas como moralmente neutras o positivas y que si la sexualidad tiene un encauzamiento adecuado en la realización de los valores de la comunicación, la ternura, el amor y la fecundidad, la agresividad lo tiene en los de la valentía, la audacia, la constancia, la fortaleza y la magnanimidad.

sentimientos, pues como ya se señaló en su momento, los afectos responden a la valoración de la realidad. Este nivel es el de la instancia que constituye la pieza de cierre del circuito estímulo-respuesta en el animal, instancia que ha sido llamada «estimativa» o «cogitativa», autoconciencia animal, autoconciencia psicosomática o conciencia de la vida.

La conciencia vital capta y valora la realidad de un modo prerreflexivo, previo a toda formalización lógico-racional. Tal valoración de la realidad implica que ésta no nos deja fríos o indiferentes. La conmoción de la subjetividad es lo que llamamos sentimiento o pasión, y el sentimiento supone un cierto saber de sí. Estar triste o alegre supone un cierto saber acerca de la propia intimidad y de sus relaciones con el mundo, saber que no es intelectual sino sensitivo. La conciencia vital es, pues, el modo en que se *siente* uno a sí mismo. Este *sentirse* a uno mismo es irreductible a términos intelectuales. La autoconciencia intelectual, aunque puede acoger, no puede agotar la conciencia de la vida porque hay una distancia insalvable entre intelecto y sujeto o entre vida y razón. Además, la conciencia de la vida actúa como punto de partida de todas las elaboraciones intelectuales, tanto teóricas como prácticas.

La captación inmediata de lo real en todas sus dimensiones en el nivel de la conciencia vital hace que el sujeto no se encuentre en una lejanía irreal de lo real, desvinculado del mundo, como una especie de *absoluto* en una situación concreta y determinada que experimentaría como no suya, como ajena a él. En semejantes circunstancias el sujeto haría una descripción del mundo parecida a la de los esquizofrénicos, es decir, lo describiría como des-realizado o como falto de densidad, como aquello en lo que no es capaz de sentirse implicado o por lo cual no es capaz de sentirse aludido.

Esta quiebra o este debilitamiento de la relación entre el sujeto y lo real o entre el sujeto y los demás sujetos, no es sólo propia de la esquizofrenia y de algunas otras alteraciones psicopatológicas, también es propia de las situaciones de desarraigo, cosmopolitismo y crisis socioculturales a las que anteriormente se aludió y que frecuentemente tienen como consecuencia un confinamiento del sujeto en la conciencia reflexiva y una hipertrofia de ésta al margen de la conciencia vital, que puede tener como correlato una hipertrofia del objetivismo y la racionalidad científica.

Este nivel del inconsciente se distingue del anterior, el pulsional, como la afectividad se diferencia de las tendencias básicas. Para distinguir ambos niveles de inconsciente basta considerar dos cuestiones. En primer lugar, el inconsciente valorativo se distingue del pulsional puesto que puede acogerlo e integrarlo, o reprimirlo y rechazarlo, en lo que se ha llamado represión inconsciente que opera a este nivel[17]. En segundo lugar, porque ambos inconscientes no se satisfacen del mismo modo. Para verlo, es útil señalar, por ejemplo, algunas de las diferencias entre el enamoramiento y la pura pulsión sexual, aunque habitualmente el primero integre en sí la segunda. De suyo, el puro deseo sexual se refiere a objetos máximamente indiferenciados. El amor, por el contrario, discrimina máximamente pues se dirige a una persona distinguiéndola de todas las demás, que quedan a otro nivel. En el nivel del inconsciente afectivo, las pulsiones aparecen mediadas por la captación de las otras subjetividades y por las diversas valoraciones.

El inconsciente afectivo-valorativo es el resultado de la *socialización primaria*, es decir, el conjunto de relaciones que se establecen en la primera y segunda infancia entre factores psicobiológicos y culturales a través de o mediante las relaciones interpersonales, primero en la familia y después en la comunidad social. Este conjunto de relaciones configura la subjetividad *antes* de que sea posible cualquier uso de la razón y la toma de cualquier decisión y además esta configuración de la subjetividad en el proceso de socialización es condición de posibilidad de la posterior constitución de la autoconciencia intelectual. Como este conjunto de relaciones configura la subjetividad antes de que ésta pueda disponer de sí misma mediante la libertad, Husserl llamó a todo el proceso *síntesis pasiva*, porque se trata de un proceso en el que es constituido el sujeto, y por esa razón el propio Husserl lo denominó también el *inconsciente*[18].

17. Adler, Szondi, Horney, Binswanger y Lacan sostienen que la terapia «desrrepresiva» ejercida sobre el inconsciente pulsional es incompleta e incluso inoperante sin la terapia correspondiente a este segundo nivel del inconsciente afectivo-valorativo (Cfr. CENCILLO, L., *El hombre. Noción científica*, pp. 345-60).

18. Aunque aproximadamente por la misma época Husserl y Freud emplean el término «inconsciente» con sentido semejante en algunos aspectos, en otros su sentido es muy diferente. La diferencia viene dada en buena medida por la perspectiva formal y la intención heurística propia de cada uno. La exposición de lo que Husserl

Posteriormente, cuando Heidegger lleva a cabo el análisis del «encontrarse existiendo» (*Befindlichkeit*), realiza una explicitación de lo que Husserl llamó síntesis pasiva y la caracteriza como precomprensión de sí mismo y del mundo unitariamente que hace posible toda comprensión ulterior. Quiere esto decir que el modo como el sujeto se siente a sí mismo en su unión con el mundo condiciona cualquier uso ulterior del intelecto. Esto no imposibilita la razón pero sí permite establecer en contra del racionalismo que la razón humana es una razón *situada*, en ningún modo absoluta o desligada, como ya se ha señalado al hablar del sujeto y el *logos*.

El inconsciente afectivo capta y valora de un modo prerreflexivo la realidad en todas sus dimensiones. Como ya se señaló al hablar de la afectividad, a este nivel se captan no sólo las cosas, sino también las personas como tales y los valores. Las relaciones interpersonales y las relaciones con los valores de todo tipo se establecen pues de modo primario en el inconsciente afectivo-valorativo. La vinculación intersubjetiva preconsciente y su importancia en la constitución de la autocociencia ha sido analizada y caracterizada de muy diversos modos. Hegel la denominó dialéctica del reconocimiento y en su análisis muestra en qué medida es requerida la subjetividad del otro para la constitución de la propia autoconciencia. Idéntico fenómeno es el analizado por Freud respecto de la primera etapa de la vida y caracterizado por él en términos de triángulo edípico. Por su parte, Husserl, cuando habla de una intersubjetividad trascendental, se refiere también al modo en que la relación intersubjetiva es condición de posibilidad de la constitución de los significados y de su comprensión, al modo en que la intersubjetividad funda la objetividad del sentido. Una tesis semejante sería deducible de la crítica de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado y es mantenida por Habermas y Apel. También G. H. Mead en su teoría del «otro generalizado» describe el modo en que la conciencia de la propia subjetividad emerge en simultaneidad con la conciencia de los otros en tanto que sujetos[19]. Finalmente, los recientes análisis de E. Levinas sobre la «meta-ontología» del rostro se refieren al «otro» como *a priori* del yo y de la autoconciencia, es decir, al mo-

---

entiende por «incosciente» se encuentra en el libro II de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, t. 3 de la edición citada.

19. Cfr. su obra ya citada, *Mind, self and society*.

do en que la relación originaria con el otro es condición de posibilidad de la relación con uno mismo y de la autocomprensión[20].

El inconsciente afectivo establece relaciones intrafamiliares de identificación o no con el padre y con la madre, en función de las cuales aparecen en buena medida las constelaciones de valores morales y religiosos, y extrafamiliares, sobre las que se despliegan la amistad, la solidaridad nacional, y las vinculaciones amorosas.

Por lo que se refiere al orden de las cosas, el inconsciente afectivo es el fundamento de las relaciones pragmáticas con ellas y de las valoraciones estéticas y la creatividad cultural en todos sus órdenes, artístico, técnico, jurídico, político, etc., que habitualmente se atribuyen al gusto, al ingenio, a la genialidad, la inspiración o la ocurrencia, es decir, a un tipo de fecundidad que no arranca del discurso racional, sino de la conciencia vital.

Finalmente, el orden de las realidades espirituales (valores, ideales, etc.) es captado también por el inconsciente afectivo-valorativo mediante la percepción y las relaciones interpersonales, pues los valores no se dan en sí mismos de modo inmediato sino mediante acontecimientos interpersonales, físicos o psíquicos. La lealtad sólo puede ser descubierta en un modo concreto de conducta que la realiza, como la belleza sólo existe en las cosas bellas que nos gustan[21]. No se está tratando aquí de plantear si el inconsciente valorativo es fundamento ontológico suficiente de los valores o ideales, o si basta para establecer su verdad, pero sí de señalar que es el fundamento de nuestras relaciones con valores e ideales, es decir, de que nos atraigan, ilusionen y entusiasmen o nos aburran y nos decepcionen.

En la medida en que el inconsciente afectivo-valorativo vincula al sujeto con los valores y con las demás personas configura al sujeto moral y religiosamente a la vez que socialmente. La conciencia vital proporciona el conjunto de coordenadas y puntos de referencia, que no son ideas abstractas sino universales concretos, por referencia a los cuales el sujeto puede comprenderse a sí mismo y encauzar su

20. Cfr. LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977.

21. Sobre la relativización que supone la realización de los valores y su efectiva vigencia social, puede verse ARREGUI, J. V., *El papel de la estética en la ética* en «Pensamiento» 44 (1988), pp. 439-53.

vida. La conciencia vital constituye pues el fundamento del *common sense*, del sentido común de una sociedad[22].

d) *El inconsciente cognoscitivo-expresivo*

El inconsciente cognoscitivo expresivo es la dimensión significativo-expresiva de la conciencia vital y ha sido tematizado por la escuela estructuralista: Lévi-Strauss, Barthes, Althusser, Lacan, Derrida, Foucault y otros. El inconsciente discursivo, o cognoscitivo-expresivo es, en realidad, el conjunto de expresiones significativas que codifican según sus leyes el contenido de las vivencias y lo descifran y lo categorizan en objetos, que quedan destacados y propuestos como tales al sujeto. Es decir, es la emergencia misma del lenguaje en cuanto que transforma el estímulo en objeto, crea la distancia intencional y permite al hombre comprender y expresarse mediante significados y relaciones interobjetivas. Este inconsciente constituye la «base» o el «*humus*» de las funciones racionales.

En cuanto que el inconsciente discursivo es la base de las funciones intelectuales y éstas se consolidan tardíamente en el proceso evolutivo, puede decirse que este nivel del inconsciente es de formación posterior a los otros dos niveles; pero si nos atenemos al lenguaje, entonces es anterior porque el lenguaje se consolida en los primeros cuatro años de vida mientras que la sexualidad no ha terminado su proceso de configuración primaria hasta los siete años y la secundaria hasta la pubertad y adolescencia.

Del mismo modo que el inconsciente afectivo acoge al pulsional en un nivel más alto, el contenido del inconsciente afectivo es acogido por el discursivo, pues el hombre puede indudablemente expresar y comprender sus vivencias afectivas en un nivel previo al estrictamente racional.

Así pues, el inconsciente cognoscitivo-expresivo ejerce dos funciones fundamentales: la comprensión-dotación de significado o «investición semántica» y la categorización[23]. La investición semántica

22 Para esta concepción del *common sense* cfr. el artículo citado de GEERTZ, C., *Common sense as a cultural system*.

23. Cfr. CENCILLO, L., *El hombre. Noción científica*, pp. 345-60. Esto obviamente no quiere decir que la afectividad no tenga valor objetivo, o que los sentimientos

consiste en la conexión de un objeto o acontecimiento con un término significativo, el cual adquiere su significación concreta según el modo de relacionarse con otros términos significativos. El conjunto de estos términos, cuyo significado se determina recíprocamente, puede llamarse «retícula semántica» o de otros modos. Si no se estableciera esta conexión entre el contenido de las vivencias con un término significativo y no se inscribiera este término en una retícula semántica, el sujeto no se comprendería a sí mismo y tampoco comprendería la realidad ni podría orientarse en ella. El inconsciente discursivo unifica estímulos en elementos significativos que pertenecen a un sistema y por tanto los ordena y organiza. Se cumple así la función de organización primaria y secundaria de la percepción, por parte de lo que antes se ha denominado sentido común, imaginación y cogitativa. La organización de la percepción supone integrar diversas percepciones en un símbolo, que pertenece siempre a un sistema simbólico. De este modo, se otorga significado a un estímulo y se lo convierte en objeto. Como los símbolos forman sistemas, los estímulos quedan organizados. Toda esta función, que es la base material del lenguaje se desarrolla a nivel inconsciente, o por parte de las facultades de la sensibilidad interna, que son prerracionales.

En segundo lugar, el inconsciente expresivo categoriza y ordena. No se trata aquí de las categorías lógico-metafísicas de Aristóteles o de las kantianas, sino de categorías más amplias y vitales como «cielo, tierra e infierno», «masculino y femenino», «vida y muerte», «dioses, hombres, cosas», «bueno y malo», «bonito y feo», «valiente y cobarde», etc. Son categorías simbólicas e imaginativas más que racionales, que permiten ordenar e interpretar la realidad vivida según las necesidades de la vida. Son las categorías por referencia a las cuales se puede comprender la propia vida y dirigirla.

Desde estas consideraciones se hace patente que lo que se percibe no es una *cosa en sí* al margen de las valoraciones éticas, estéticas, pragmático-utilitarias etc. que el sujeto haga de ella. El conocimiento, tal como aparece a este nivel, es una articulación entre la intimidad subjetiva y la realidad en que ninguna de las dos se agota. Ni la intimidad subjetiva es capaz de agotar lo real, ni se agota ella

---

sean puramente «subjetivos». Sobre esta cuestión cfr. los trabajos ya citados de Ricoeur y Lewis.

misma en un acto de conocimiento. Aquí el problema no es, pues, la polémica entre idealismo y realismo. No es que no haya realidad en sí o no pueda ser conocida, o por el contrario, que no haya estructuras subjetivas del conocimiento. Se trata de un nivel vitalmente previo a todo eso. Lo que es preciso advertir es que lo real externo y la intimidad subjetiva, que también es real, no son dos compartimentos estancos, sino más bien los dos interlocutores de un diálogo inagotable. Por ello, cabe un trato enriquecedor entre la subjetividad y la realidad externa. Comprender lo real y comprenderse es un proceso abierto que no culmina nunca.

El agua, como realidad en sí, es simplemente agua, pero por la actividad del sujeto es también energía eléctrica y luz, y también fuerza motriz, imagen, sonido o purificación y regeneración. Por supuesto, todas estas son virtualidades del agua en sí, pero no llegan a ser reales sin que medie la actividad formalizadora del sujeto. Pues bien, la actividad formalizadora del sujeto tiene un momento reflexivo-racional y un momento irreflexivo-vital que es la actividad categorizante del inconsciente expresivo. Este inconsciente fija determinados significados y los constituye en centros o puntos de referencia y dispone los demás en función de ellos. Estos significados son categorías desde las que es posible la comprensión del mundo y de la vida.

La formalización que a nivel simbólico lleva a cabo el inconsciente se completa y se trasciende en la formalización conceptual en el umbral de la autoconciencia reflexiva, a partir de la cual se despliega en sucesivas reflexiones lo que en sentido más estricto se denomina autoconciencia humana.

3. *La conciencia de sí. Verdad y falsedad de la autoconciencia*

a) *Modalidades de la autoconciencia humana. Conciencia vital y conciencia intelectual*

Después de haber visto la génesis histórica de las nociones de conciencia e inconsciente y examinar los niveles y funciones del inconsciente, corresponde ahora detenerse en el estudio de la autoconciencia. La primera observación metodológica que cabe hacer al res-

pecto es que, así como caben cuatro puntos de vista en el estudio del sujeto humano, y así como el inconsciente ha sido estudiado desde la interioridad subjetiva y desde la interioridad objetiva, o sea, desde el punto de vista fenomenológico y desde el ontológico, el estudio de la autoconciencia sólo puede hacerse desde un punto de vista: porque respecto de la autoconciencia la diferencia entre fenomenología y ontología se disuelve.

En el caso de Dios hay identidad absoluta entre la sustancia y la autoconciencia pues Dios es, según la fórmula aristotélica, el pensamiento que se piensa a sí mismo[24]. Por tanto, el analogado principal de la sustancia es la autoconciencia. Es máximamente sustancia el ser que es su saber de sí.

La identidad divina entre sustancia y autoconciencia se rompe ya en el caso del hombre. Aunque el hombre *tiene* autoconciencia, no es su autoconciencia. En el hombre hay, como ya se ha señalado, distinción real entre la intimidad subjetiva y la objetiva. La sustancialidad humana, que viene determinada en primer lugar por el carácter de *organismo vivo* del ser humano, no coincide con la autoconciencia. El hombre en cuanto que organismo vivo no es su saber de sí. Por eso, como la autoconciencia humana no es sustancial, al estudiar el sujeto humano aparece la diferencia entre ontología y fenomenología, entre lo que el hombre es *en sí* y lo que el hombre es *para sí*.

Además, en el caso del hombre no sólo no hay identidad entre sujeto y autoconciencia, sino que ésta tiene una estructura dual. Al hablar de la autoconciencia hay que señalar, al menos, dos modalidades: lo que el hombre siente de sí mismo, que antes se ha llamado conciencia de la vida y recoge lo que el hombre sabe de sí a nivel sensible, desde la cenestesia hasta la cogitativa, y lo que el hombre piensa o sabe intelectualmente de sí, la reflexión intelectual. Poner de manifiesto la diferencia entre ambas es de la mayor importancia para la filosofía y la psicología, y tanto más, cuanto más abundantes son las confusiones al respecto.

La diferencia que se ha establecido en virtud de que el conocimiento de sí sea intelectual o sensible puede resultar demasiado abs-

24. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* XII, 9: 1074 b 34-5.

tracta. Por ello, puede ser útil exponer otro criterio que, aunque es dependiente del anterior, resulta más existencial. La conciencia vital es inmediatamente eficaz e irreversible en el sentido de que modifica la propia subjetividad, mientras que la conciencia intelectual no es inmediatamente eficaz, sino sólo a través de la voluntad, y es reversible. Unos cuantos ejemplos bastarán para ilustrar la diferencia.

Cuando en las diversas formas de psicoterapia se dice y se comprueba que el acto de tomar conciencia de algo tiene de suyo valor terapéutico, la afirmación es verdad respecto de la conciencia vital, y cuando se objeta que no lo tiene, es verdad respecto de la conciencia intelectual. En el primer caso, el acto de la conciencia tiene valor terapéutico porque la conciencia vital, como se ha dicho repetidas veces, es valorativa y por tanto desencadena impulsos y afectos o los inhibe, etc. con lo que se puede, mediante un solo acto, variar la configuración dinámica de la subjetividad tanto en sentido positivo como negativo. Es decir, puede causar un trauma psíquico o bien curarlo por completo, y en ambos casos se trata de un acto de conocimiento, es decir, de un saber que es irreversible y que tiene eficacia inmediata en la subjetividad. Este tipo de saber se menciona en el lenguaje ordinario con expresiones del tipo «saber por experiencia» o «saber por haberlo vivido», y desde él se descalifica el saber propio de la autoconciencia intelectual con expresiones del tipo «eso no es más que *teoría*, en *realidad* no sabes de qué se trata». En esta expresión se señala la diferencia entre la reflexión intelectual, que se refiere a *objetividades*, y la conciencia vital, que se refiere a *realidades*. Tal diferencia es captada por la conciencia intelectual como desajuste entre la teoría y la realidad puesto que, como se dijo, la intención refleja continuamente conmensura lo real con su expresión objetiva, y es captado por la conciencia vital como insatisfacción, como ausencia de expresión objetiva, como incomunicación o incomprensión, etc. puesto que la conciencia vital no se refiere a objetividades.

A este mismo tipo de actos de la conciencia vital que estamos considerando pertenecen también el arrepentimiento moral, la conversión religiosa, el enamoramiento y, en general, todos los actos que no son inicialmente deliberados y que varían la configuración de la subjetividad.

La autoconciencia es conciencia de un yo. Es más, un ser es un yo cuando está dotado de una peculiar autoconciencia. Sólo un ser que es autoconsciente puede decir «yo». Ahora bien, ¿cómo aparece el yo, o el sujeto de la conciencia, en ésta? Una vez más, es preciso distinguir entre la conciencia vital y la intelectual. La conciencia vital no está mediada por la objetividad y la intelectual, sí. En la conciencia vital, no se captan objetos, y en ella se capta el yo, pero no como un objeto, sino como modalizado en tanto que personalidad o carácter, o sea, lo que en algunas corrientes psicológicas y filosóficas se llama el «sí mismo», el yo empírico, etc. Por ello, cabe decir que la conciencia vital, que no capta objetos, sí capta de algún modo el sujeto. Por el contrario, la conciencia intelectual que sí capta objetos, no capta de ningún modo el sujeto. Probablemente sea Kant, entre los filósofos modernos, el que más y mejor atención dedica a dilucidar cómo resulta implicado el yo en la conciencia intelectual. Lo que confiere unidad a los diversos contenidos de la conciencia, lo que hace que los contenidos diversos no se correspondan con conciencias diversas sino con *la misma*, es que esa conciencia sea *la mía*, es decir, que el yo sea el fundamento de la conciencia. Esta forma de autoconciencia por la que se capta el yo como lo que unifica todo lo pensado y todos los actos de pensar es lo que Kant llamó «apercepción trascendental» y al yo que comparece en ella le llamó «yo trascendental», significando aquí «trascendental» condición de posibilidad del pensar y lo pensado. Por contraste, lo que Kant llama «yo empírico» se corresponde con el sujeto tal y como aparece en la conciencia vital. El yo empírico tiene una multitud de contenidos concretos, pero el yo trascendental no tiene ninguno y ni siquiera él mismo es un contenido, sino la condición de posibilidad de toda la diversidad de contenidos posibles[25].

Pero un análisis más atento pone de relieve, como hizo Hegel, que tal yo es refractario a toda reflexión, que es completamente inobjetivable (cosa que también había advertido Kant) porque es precisamente la condición de posibilidad de toda reflexión y, que, por consiguiente, no es más que la unidad de la generalidad vacía del pensamiento.

25. Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, §§ 16, 17 y 18 y Dialéctica trascendental, libro II, cap. I.

De este modo, la relación entre yo y conciencia intelectual es similar, por seguir el ejemplo de Kant, Schopenhauer y Wittgenstein, a la del ojo y el campo visual. El ojo nunca es visto. El sujeto de la conciencia nunca puede ser objetivado[26]. Por eso cabe hablar de una intencionalidad radical de la conciencia, como hacen Husserl y Sartre[27], en el sentido de que la conciencia es sólo y siempre conciencia de objetos pero no conciencia del yo. Por tanto, ni en la conciencia vital ni en la conciencia intelectual, el yo es captado como objeto. Como sentencia Wittgenstein, «el yo no es un objeto»[28].

La distinta relación de las conciencias vital e intelectual con el yo aparece con claridad en lo que se suele llamar la «contradicción» de Hume al negar el yo por una parte y afirmarlo por otra. En su *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume niega que exista la sustancia en general y que exista la sustancia en particular que se denomina «el yo» porque no aparece en el análisis de la experiencia. Pero cuando, pasando de la psicología y epistemología a la moral, Hume lleva a cabo su fenomenología del orgullo, lo que aparece en primer plano y lo que se afirma como tal es el yo que antes había negado[29].

La diferencia con respecto al yo de las conciencias vital e intelectual se debe a que, como se señaló al hablar del *logos*, el pensamiento es autónomo respecto del sujeto, cosa que en modo alguno ocurre con la afectividad (de la voluntad no se ha hablado todavía) y por eso Aristóteles señaló que los hábitos intelectuales (hábitos dianoéticos) no perfeccionan al hombre en cuanto hombre sino sólo en cuanto a su intelecto (precisamente porque el intelecto no impli-

26. Una justificación de esta tesis en el planteamiento wittgensteniano puede verse en ARREGUI, J. V., *Persona y yo. El problema del sujeto en Wittgenstein* en «Anuario Filosófico» 18/1 (1985), pp. 103-33 e Id., *Sobre el yo y la voluntad. A propósito de «Philosophical Grammar» § 97*, en ALVIRA, R. (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. I, pp. 747-59. Una exposición excelente de la misma tesis en Kant puede verse en PALACIOS, J. M., *Del conocimiento de sí mismo en la filosofía transcendental de Kant* en «Revista de Filosofía» 4 (1981), pp. 217-37.

27. Sobre la autoconciencia en Husserl y Hegel, cfr. CRAMER, K., *Conciencia y autoconciencia en Hegel y Husserl* en «Themata» 3 (1986), pp. 7-17.

28. WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, Blackwell, Oxford 1961, p. 80.

29. Cfr. HUME, D., *Treatise of human nature*, libro II, parte primera.

ca al sujeto) y que los que perfeccionan al hombre en cuanto hombre son los hábitos de la voluntad y las tendencias, a los que llamó hábitos éticos[30].

Desde una perspectiva ontológica, la diferencia entre ambas conciencias puede formularse con estas dos tesis: 1) para el hombre, la proposición *vita viventibus est esse* (para el ser vivo, la vida es el ser) es verdadera, y 2) para el hombre, *intelligere intelligentibus est esse* (para los seres inteligentes, inteligir es ser) es falsa. Lo cual significa que entender no implica al sujeto como lo implica el vivir[31].

Una vez que se han distinguido las dos modalidades de la autoconciencia humana suficientemente, hay que poner de manifiesto cómo se articulan o cuál es su continuidad. La conciencia vital es la continuidad o la mediación entre la intimidad sustancial y la subjetiva, y la intimidad subjetiva es la continuidad o mediación entre la conciencia vital y la intelectual. Tales mediaciones podrían representarse del siguiente modo:

intimidad sustancial————intimidad subjetiva
conciencia vital————conciencia intelectual

La continuidad o lo que media entre la conciencia vital, que se puede denominar *reflexividad originaria*, o estar inmediatamente dado para sí mismo o «encontrarse existiendo» etc., y la conciencia intelectual, que se puede denominar *reflexión propiamente dicha* u objetivación de actos previamente ejercidos con sus correspondientes objetos, se puede denominar *conciencia concomitante*[32]. Por conciencia concomitante se entiende aquí la intención refleja que conmensura la expresión objetiva con la realidad en tanto que connota al sujeto pensante. Esta connotación será tanto más fuerte cuanto más se

30. Cfr. ARISTÓTELES, por ejemplo, *Ética a Nicómaco* VI, 1: 1139 a 1.

31. Desde esta perspectiva se puede advertir bien cuál es el punto débil del intelectualismo y del idealismo, y cuál es el punto fuerte del vitalismo y del pragmatismo: no se puede decir que el intelecto y la teoría sean *absolutamente* la culminación del hombre si resulta que no implican de modo inmediato al sujeto, si resulta que el sujeto se perfecciona mediante la acción y el vivir, y no mediante el saber intelectual.

32. Esta terminología de *reflexividad originaria, reflexión propiamente dicha y conciencia concomitante* está tomada de la obra ya citada de A. Millán Puelles.

aproxime el acto de la conciencia a la reflexividad originaria (actos de tipo moral y, en general, de tipo práctico), y más débil cuanto más se aproxime no ya a la reflexión propiamente dicha sino a la especulación pura.

Una vez establecida lo que cabría denominar tópica de la autoconciencia, corresponde pasar al estudio de su dinámica para ver cómo se coimplican la conciencia vital y la intelectual y, de pasada, el vitalismo y el idealismo.

b) *La autoconciencia falsa. Verdad e ideología*

Suele llamarse *conciencia cierta*, como opuesta a conciencia dudosa, a la conciencia que no cuestiona sus propios contenidos. La certeza, pues, tiene que ver con el grado de asentimiento subjetivo, con la seguridad con que se asevera una proposición, y no con su verdad. Cabe una conciencia cierta y falsa. Se puede llamar *conciencia clara* a la que mediante determinadas reflexiones y conmensuraciones sabe por qué unos contenidos suyos son verdaderos y otros falsos. La conciencia clara es producto de la reflexión. Si se tienen en cuenta las dos dimensiones de la verdad, la de adecuación y la de reflexión, cabe decir que sólo la conciencia clara puede ser verdadera, porque para que haya verdad en sentido cabal, la adecuación con lo real tiene que ser conocida.

Pues bien, la conciencia se estrena siempre como conciencia cierta y no como clara. La certeza es el momento inicial de la conciencia porque la duda presupone siempre la certeza[33]. La duda es un tipo de conducta derivado de la certeza. La biografía intelectual de la conciencia comienza siempre desde una certeza proporcionada por el saber determinado por lo que antes se ha llamado *síntesis pasiva*, por la formación básica adquirida en el proceso de socialización. Este saber cierto inicial es, pues, de orden cultural y suele ser llamado «sentido común».

Esta conciencia cierta inicial es falsa o insuficiente por dos motivos. En primer lugar, porque todavía no es clara, y por tanto, no

33. Sobre esta tesis cfr., por ejemplo, WITTGENSTEIN, L., *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969.

posee reflexivamente su propia verdad. Carece, pues, de fundamentación. En segundo lugar, porque tal conciencia se conmensura con las experiencias vividas hasta el momento en que se estableció, pero probablemente no lo hará con las innovaciones surgidas en las experiencias vividas con posterioridad.

La experiencia que suspende la certeza de la conciencia y su instalación en el orden del saber culturalmente recibido y por tanto dispara la reflexión filosófica es, en muchas ocasiones[34], el desengaño. El desengaño se produce cuando la conciencia advierte su propio error al producirse una experiencia tal que desmiente lo que antes se creía saber. El desengaño hace pasar de la conciencia cierta a dudosa y desencadena la reflexión filosófica.

Con todo, no es a esta conciencia cierta inicial a la que se llama autoconciencia falsa, pues aunque frecuentemente se aprende más de las experiencias negativas que de las positivas y aunque siempre se rectifica y amplía lo anteriormente establecido, eso no significa que lo anterior sea falso sino más bien que no es toda la verdad. Se suele llamar autoconciencia falsa a aquella en la que el proceso de reflexión intelectual está perturbado por un tipo de valoraciones de la conciencia vital o del inconsciente valorativo: por intereses, afectos, etc. Como ya se vió, eso es lo que Freud denominó represión inconsciente, y el pensamiento afectado por esa valoración es lo que Nietzsche llamó autoengaño y Marx ideología.

Desde una perspectiva neutra y máximamente general puede definirse la ideología como el pensamiento que resulta de dar *inadvertidamente* prioridad al bien sobre la verdad, o al deseo sobre la inteligencia. Así, la ideología resulta ser el pensamiento que implica al sujeto de manera que lo vital práctico afecta a lo especulativo teórico impidiéndole amplificaciones clarificadoras.

Cuando Marx dice que para la burguesía todo su saber tiene carácter ideológico quiere decir que ese saber es desarrollado de tal manera que confirma y refuerza una situación vital práctica, sin que ello obedezca a una deliberación consciente. Cuando Nietzsche afirma que buena parte de la moral (la denominada «moral de escla-

34. En otras ocasiones, la experiencia que desencadena la reflexión filosófica es la admiración. Pero tanto el desengaño como la admiración suponen una cancelación del saber culturalmente poseído.

vos») es un autoengaño de los que temen u odian la vida, quiere decir que esa moral se desarrolla de tal manera que confirma y refuerza la situación vital práctica de quienes por miedo u odio a la vida se abstienen de ella y de tal manera que inducen a la misma abstinencia a todos los demás que quedan así sometidos a los primeros. El resultado es que los resentidos detentan así la máxima autoridad o el máximo poder, o sea, reafirman su bien particular, pero también sin que ello obedezca a una deliberación consciente.

Pues bien, a esto se le llama en sentido propio *autoconciencia falsa* porque tiene por *verdadero* lo que es *bueno* para reforzar el *bien particular propio*. Como todo esto tiene lugar inadvertidamente, la autoconciencia falsa es por ello *conciencia cierta*. Puede ocurrir que haya una cierta advertencia o barrunto del embrollo y que, no obstante, se continúe en él; entonces lo que resulta es la *mala conciencia*, que se manifiesta como cierta inseguridad en el sujeto que la tiene.

Buena parte de la eficacia de las proclamas de Marx, Nietzsche y Freud en el orden sociocultural se debió no a que fueran verdaderos sino a que pusieron de manifiesto la mala conciencia inherente a determinados planteamientos y su falsedad mediante discursos retóricos. Discurso retórico es aquel que se dirige fundamentalmente a la conciencia vital y tiene eficacia sobre ella, es decir, modifica la configuración dinámica de la subjetividad porque produce un desengaño, una «conversión» política, un arrepentimiento moral, una apostasía, etc. Por eso Marx dice que un argumento prueba cuando prueba *ad hominem*, es decir, cuando implica al sujeto y lo arrastra o lo arrebata, y por eso, al igual que Nietzsche, rechaza los argumentos que no son de este tipo calificándolos de «teóricos» en el sentido peyorativo del término anteriormente señalado.

Así pues, la ideología se puede definir también como el pensamiento de la autoconciencia falsa, definición que se corresponde con la anterior, puesto que dar prioridad al bien sobre la verdad o implicar al sujeto con el intelecto *inadvertidamente* es una confusión que da lugar, *de suyo*, al error y la falsedad.

Ahora bien, si la prioridad del bien sobre la verdad o la implicación del sujeto en el intelecto no se produce inadvertidamente sino con advertencia, entonces no se da lugar a una autoconciencia falsa sino verdadera, y se puede seguir hablando de ideología, pero

ideología no tiene ya el sentido peyorativo de pensamiento de una autoconciencia falsa, y entonces el discurso retórico no es capcioso sino liberador.

Obviamente, el sujeto y el intelecto han de implicarse mutuamente, pues de otro modo, el saber, la ciencia, no podría tener nada que ver con la ética, con lo práctico. Esta implicación no puede ser ni una injerencia o avasallamiento inadvertido de la conciencia vital sobre el intelecto, que es la ideología, ni un avasallamiento del intelecto sobre la conciencia vital, que no es sino el intento de *deducir* teóricamente la acción. El tema de la correcta articulación entre intelecto y conciencia vital, es el tema de la razón práctica, cualitativamente distinta de la teórica, de la que depende el proceso de autorrealización personal.

c) *Conciencia absoluta y conciencia hermenéutica*

Se ha venido insistiendo a lo largo de este tema en la existencia de un proceso, tanto psicológico-individual como histórico-social, a través del cual el hombre adquiere un conocimiento de sí mismo y que se ha llamado «experiencia de la conciencia». El hombre adquiere progresivamente un saber de sí. La pregunta que ahora hay que plantear interroga por cuál es la culminación de tal proceso. ¿Cuál es el máximo conocimiento que el hombre puede tener de sí? ¿Cuál es el grado máximo de autoconciencia clara posible?

Después de haber realizado su minucioso estudio de la experiencia de la conciencia, Hegel propone que conciencia verdadera en sentido propio sólo lo es la autoconciencia absoluta, y que autoconciencia absoluta es aquella que se constituye cuando el proceso de las experiencias de la conciencia ha concluido, porque entonces no hay nada que quede «fuera» de la conciencia. La experiencia de la conciencia concluye, pues, en la constitución de una autoconciencia absoluta, de una conciencia que lo sabe todo acerca de sí. La historia no es sino la historia de, o el proceso a través del que se constituye, la autoconciencia absoluta. Pero obviamente, ello implica que la autoconciencia absoluta sólo puede darse al final de la historia, o también que el fin de la historia acontece cuando se da la autoconciencia absoluta. A su vez, esto significa no sólo que el cosmos re-

sulte plenamente sabido, sino también el hombre, y, por tanto, que en su decurso histórico, el hombre haya dado de sí todo lo que podía dar. Así se considera todo el proceso totalizado y consumado.

La autoconciencia absoluta de Hegel tiene un grado de certeza y de verdad absolutos, y no hay en ella ni verdades parciales ni verdades totales conocidas sólo parcialmente, ni generalidades formales vacías de contenido, pero ocurre —y es la objeción que más comúnmente se hace a Hegel— que tal autoconciencia absoluta no es la autoconciencia de nadie, o lo que es lo mismo, que la autoconciencia humana no tiene esas características y que, por tanto, los humanos no sabemos qué es una autoconciencia absoluta.

Una propuesta muy similar a la de conciencia absoluta de Hegel, y anterior históricamente a ella, es la noción de *conciencia religiosa* de Fichte[35]. Si se conoce a Dios se conoce uno a sí mismo y se conoce la historia, pero para que tal conocimiento eliminara toda incertidumbre y toda generalidad formal vacía, para que tuviese una certeza y una verdad plenas, tendría que ser un conocimiento de Dios pleno. Pero —y ésta es la objeción más común a la noción de conciencia religiosa— el conocimiento humano de Dios no tiene esas características.

La autoconciencia humana absoluta no es posible. El sujeto humano no comparece absolutamente en la conciencia. El hombre no se resuelve en términos de autoconciencia. Ya se ha insistido, en esta línea, en que el intelecto humano tiene su principio en el yo, y que por tanto, el yo resulta en alguna medida opaco a la conciencia, y que la biografía intelectual de la conciencia tiene su comienzo en un saber de orden cultural, por lo cual el saber está sociohistóricamente incardinado. También se señaló que la incardinación sociohistórica del conocimiento no impide alcanzar la verdad, pero sí alcanzarla absolutamente. El hombre puede alcanzar un conocimiento verdadero de sí, pero no un conocimiento absoluto. El hombre no es autotransparencia.

Cabría pensar que el conocimiento máximo de sí podría venir dado, en última instancia, por la metafísica. Si la autoconciencia hu-

35. Cfr. FICHTE, J. G., *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* en *Sämmtliche Werke*, Veit und Comp., Berlin 1846, t. 7, lecc. 16 y 17, pp. 226-54.

mana no es absoluta, sino que es conciencia *de un yo* que permanece opaco a ella, y, por otra parte, hay un yo que es el sujeto de la vida, entonces el máximo conocimiento de sí vendría determinado por una metafísica del yo[36]. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que tal metafísica, siendo verdadera, es abstracta, y por ello, tampoco la metafísica del yo es un saber absoluto. La metafísica del yo deja fuera la experiencia de la vida. El análisis ontológico del ser humano, el estudio de qué tipo de realidad el hombre es, no permite comprender en concreto la propia biografía.

La autoconciencia absoluta es imposible entre otras razones porque la vida humana, tanto individual como socialmente considerada, se da distendida en el tiempo. Un conocimiento del yo que deja fuera la biografía personal y un conocimiento de la naturaleza humana que deja fuera la historia, son sumamente abstractos. Pero no cabe un conocimiento absoluto de la propia biografía o de la historia, porque éstas no han acabado y lo que todavía no es, no puede ser conocido. Es decir, en cuanto que el sujeto es libertad que existe distendida y realizándose temporalmente, la vida que todavía no ha sido vivida no puede ser traída a la conciencia ni comprendida ni interpretada, puesto que, para hacerlo, antes hay que vivir la vida.

Dilthey opuso a la noción de conciencia absoluta hegeliana, la noción de *conciencia histórica*. El conocimiento de sí no puede alcanzarse sólo en una introspección psicológica, ni mucho menos para Dilthey, en una reflexión metafísica en torno al yo (que para él no existe como sujeto), sino que es preciso atender a la propia vida. Del mismo modo, el conocimiento del ser humano ha de atender a la historia[37]. Para conocer la naturaleza humana no basta una reflexión intemporal y solipsista sobre sí mismo. Para alcanzar la verdadera naturaleza humana es preciso dirigir la atención a la diversidad humana manifestada en la historia. Como todo producto histórico es finito, la esencia o la naturaleza humana no encuentra

36. Cfr. ARREGUI, J. V., *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida* en «Anuario Filosófico» 21/1 (1988), pp. 97-119.

37. Cfr. DILTHEY, W., *Die drei Grundformen...* en *Gesammelte Schriften*, t. 4, pp. 528-9. Sobre este punto cfr. ARREGUI, J. V., *Comprensión histórica y autoconciencia en Dilthey* en «Themata» 5 (1988), pp. 181-97.

una expresión plena en ninguna situación histórica, a la vez que se expresa parcialmente en todas[38]. Hay historia precisamente porque ninguna situación histórica es capaz de agotar las virtualidades humanas.

Con su noción de conciencia histórica, Dilthey mantiene dos tesis. La primera es que para comprender lo que el hombre es, debemos atender a sus productos, a sus *expresiones*. El hombre se expresa en la historia. La segunda es que como la historia no ha concluido, las expresiones humanas no se han totalizado, y por tanto, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos no es absoluto, sino *hermenéutico*. Que sea hermenéutico significa que la comprensión de la vida humana es similar a la de un texto literario. Sólo podemos comprender una parte, anticipando el todo. Comprendemos el todo desde las partes y las partes desde el todo. Así, la conciencia histórica es la toma de conciencia del carácter histórico del hombre. El hombre se expresa a sí mismo en la historia, pero ninguna manifestación histórica agota las virtualidades humanas. Por eso, la última palabra de la historia no es la autoconciencia absoluta, sino la conciencia de la relatividad y la finitud de toda manifestación histórica[39].

Ahora bien, como ha señalado Gadamer[40], la conciencia histórica de Dilthey se sale ella misma de la historia. La conciencia de que toda manifestación histórica es relativa, se sale ella misma de la relatividad. En la conciencia histórica, Dilthey parece haber encontrado un punto de apoyo desde el que contemplar la historia desde fuera. La última palabra no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos da la realidad única del mundo[41]. Al establecer la conciencia de la finitud de toda manifestación histórica, Dilthey pretende acceder a la infinitud del espíritu huma-

38. Cfr. CHOZA, J. *Hábito y espíritu objetivo. Estudio sobre la historicidad en Dilthey y Sto. Tomás* en «Anuario Filosófico» 9 (1976), pp. 11-71, recogido también en Id., *La realización del hombre en la cultura*, pp. 25-92.

39. Cfr. DILTHEY, W., *Rede zum 70. Geburstag* en *Gesammelte Schriften*, t. 5, p. 9.

40. Cfr. su obra ya citada *Verdad y método*.

41. Cfr. DILTHEY, W., *Das Wessen der Philosophie en Gesammelte Scriften*, t. 5, p. 402.

no. Aparece así un nuevo saber absoluto por encima de toda manifestación histórica. Adquirir conciencia histórica es exonerarse de la historia.

Para dar cuenta del saber humano, que es finito y se incardina en la historia, y que, mientras que por una parte alcanza la verdad de un modo suficientemente firme, por otra fluctúa históricamente, Gadamer acuñó la noción de *conciencia hermenéutica*. La posibilidad de alcanzar conocimientos verdaderos, y perennemente verdaderos, estriba en que el intelecto está efectivamente separado, o dicho de otra manera, estriba en el carácter hegemónico del conocimiento intelectual. La fluctuación histórica del conocimiento se debe a que la vida humana tiene forma de proceso, generalmente de carácter progresivo, aunque eventualmente pueda ser regresivo. Entre la conciencia intelectual y la vida, existe una mediación que es la *experiencia*, y más en concreto, *la experiencia de la conciencia vital.*

La vida es siempre experiencia que modifica al que la vive. La modificación consiste en que se alcanza una mayor y mejor comprensión del mundo y de sí mismo. Esta autocomprensión acontece cuando la experiencia pasa de la conciencia vital a la intelectual porque entonces se amplía hasta la universalidad y se clarifica en su verdad, o sea, porque es asumida en la reflexión. De esta manera, por una parte el intelecto universaliza la experiencia y la aclara en su verdad, y por otra parte la vida va enriqueciendo el conocimiento con contenidos concretos y con experiencias continuamente nuevas. De esta manera, la ciencia de la autoconciencia se va conmensurando continuamente con la vida. Que la experiencia *rige* y *corrige* la ciencia quiere decir precisamente esto: que las generalidades formales de las construcciones científicas y los esquemas interpretativos y valorativos que constituyen al sujeto en términos de *síntesis pasiva*, se van ampliando y modificando en función de la incidencia de nuevos contenidos concretos. Cuando los contenidos concretos que inciden pueden interpretarse suficientemente con los esquemas previamente establecidos, la innovación confirma los esquemas al aumentarles sus contenidos concretos. Cuando los esquemas no son suficientes para el volumen de nuevas incidencias, entonces son los esquemas los que se amplían y modifican.

Así es la estructura de la historia de la ciencia, y también la de la historia de la conciencia individual, y en eso consiste la priori-

dad alternativa de la ciencia y del intelecto sobre la voluntad y el deseo (sobre la vida) y de la vida sobre la ciencia. Así es también como la autoconciencia va siendo cada vez más autoconciencia verdadera sin que su *ciencia* se desprenda de la vida y de la historia, sin que se desprenda del sujeto, convirtiéndose en generalidad cada vez más abstracta y vacía, pues el contenido de la reflexión se establece desde la vida concreta del sujeto.

La conciencia hermenéutica de Gadamer no concluye en un saber absoluto[42]. El proceso de autocomprensión está siempre abierto porque la experiencia es un tipo de saber que no culmina como saber absoluto. El hombre experimentado no es el que lo sabe todo, sino el que está abierto a nuevas experiencias. El hombre experimentado no es dogmático precisamente porque sabe que la experiencia del desengaño es siempre posible. La comprensión de la propia vida es un saber inacabado como inacabada es la vida propia. Ahora bien, si hay un yo que es el sujeto de la vida, el conocimiento de sí viene dado no sólo por la experiencia de la vida, sino también por la metafísica del yo, aunque como ya se ha dicho, sea abstracta. La finitud de la autoconciencia humana queda asegurada si se admite que hay un yo metafísico, que es asintótico respecto de la experiencia de la vida. La última palabra, no la primera, de la antropología filosófica vendrá dada por tal metafísica, como se verá detenidamente en el capítulo XII.

42. Algunas consideraciones muy interesantes sobre la imposibilidad de reducir la verdad al sentido pueden encontrarse en el libro ya citado de F. Inciarte, *El reto del positivismo lógico* y en Id., *Hermenéutica* en «Atlántida» 8 (1970), pp. 649-56, e Id. *Hermenéutica y sistemas filosóficos* en CASCIARO, J. Mª. (ed.), *Biblia y hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 89-101. Véase también el trabajo de FERRER, U., *Algunas claves de la hermenéutica de Gadamer* recogido en el mismo volúmen, pp. 173-91.

Capitulo X

LA VOLUNTAD. PRAXIS Y POIESIS

1. *Acciones voluntarias y actos de voluntad*

La imagen dualista del hombre, característica de la modernidad y todavía vigente en gran medida, tiende a considerar que la diferencia entre una acción voluntaria y una involuntaria o entre hacer algo adrede y sin querer, vendría dada por el *querer*. Una acción es voluntaria cuando se *quiere* hacerla y no lo es, cuando no se *quiere*. La diferencia estriba, pues, en la ocurrencia del querer, del acto de voluntad o volición; o, como a veces se dice, tal diferencia vendría dada por el *consentimiento* de la voluntad, entendiendo aquí por «consentimiento», un acto positivo y explícito por el que la voluntad consiente o quiere algo. De este modo, se piensa con frecuencia que la voluntariedad de una acción, es decir, el querer o el consentimiento de la voluntad, estaría determinada por la presencia u ocurrencia de un evento mental o una experiencia psicológica, que sería justamente la volición o el consentimiento, el acto puro de querer[1]. En esta perspectiva, para averiguar si una acción ha sido voluntaria, es preciso examinar si el evento psicológico del «consentimiento» ha acontecido realmente. Que la voluntariedad de una acción venga dada por un acontecimiento mental en el que estriba el querer tiene dos consecuencias epistemológicas. En primer lugar, sólo el agente sabe si su acción es voluntaria o no. Los demás sólo pueden *conjeturarlo* o *suponerlo*, o si se prefiere, sólo pueden tener una certeza moral de que una acción ha sido voluntaria. En segundo lugar, si la voluntariedad de una acción viene dada por un evento

1. Para todo este epígrafe cfr. Arregui, J. V., *Actos de voluntad y acciones voluntarias. Una aproximación wittgensteniana*, en «Anales Salmantinos de Filosofía» 18 (1991), en prensa, y *Sobre el yo y la voluntad* en Alvira, R. (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1991, vol. I, pp. 747-59.

mental o experiencia psicológica llamada genéricamente «volición» o «consentimiento», el agente ha de saber infaliblemente si su acción ha sido voluntaria o no. El agente ha de tener certeza metafísica de la voluntariedad de su acción porque sea el consentimiento lo que sea, ha de ser consciente. La idea de consentimiento implica la de conciencia.

Esta tesis, rápidamente esbozada, según la cual el querer es un evento mental o una experiencia psicológica que distingue las acciones voluntarias de las involuntarias, por extendida que pueda estar y por aparentemente cómoda que pueda resultar para interpretar la vida humana o para resolver casos dudosos de moral, presenta dificultades insuperables. Su claridad y virtualidad explicativas son puramente ficticias porque, si se analiza con un poco de detenimiento, conduce a aporías insalvables.

Frente a la tesis citada, característica de la modernidad, desde Descartes o Hume a W. James[2], hay que mantener que no existe un evento o acontecimiento mental cuya ocurrencia determine la voluntariedad de la acción. Es decir, la voluntariedad de una acción no es una experiencia psicológica, no es un hecho que acontezca en el ámbito de la conciencia. Además, tampoco cabe mantener que una acción es voluntaria si es causada nomológicamente por un acto de voluntad[3].

La crítica de la concepción dualista sumariamente expuesta ha sido en el siglo XX emprendida por Wittgenstein, cuyo planteamiento permite una consideración del problema de las acciones voluntarias mucho más acorde con la realidad y con la experiencia de la vida, tal y como se refleja en la práctica judicial. Acudir aquí a la práctica judicial implica sustituir la perspectiva de la primera persona, basada en la autoconciencia, por una perspectiva social y pública.

Para comenzar, es preciso desenmascarar la afirmación nuclear de la visión antes expuesta. Querer no puede ser identificado con la

2. Cfr. DESCARTES, R., *Respuestas a las terceras objeciones* en ed. cit., t. 7, p. 181; Id., *Les passions de l'ame* en ed. cit., t. 11, p. 343; HUME, D., *Treatise of human nature*, II, III, 1; JAMES, W., *Principles of psychology*, p. 115.

3. Suele entenderse por causalidad nomológica la sucesión regular de dos acontecimientos. A causa nomológicamente B significa pues, A — B. La concepción aristotélica de la causalidad es mucho más amplia, y, de entrada, no requiere la existencia de dos acontecimientos.

ocurrencia de ningún evento psicológico ¥. Porque, ¿cómo caracterizar ¥? ¿Cuál es la experiencia psicológica que se corresponde a querer? Ni el deseo, ni la decisión, ni el darse a sí mismo una orden, ni la experiencia del esfuerzo ni la del intentar, en el sentido de tratar de, etc., pueden identificarse con ¥. Precisamente porque cada uno de los candidatos puede en determinado contexto hacer que la acción sea voluntaria, ninguno de ellos se identifica con la voluntariedad de una acción. No hay una experiencia psicológica que aparezca *siempre y exclusivamente* cuando se realiza una acción voluntaria. Para verlo, basta con contrastar el hacer algo «porque tengo ganas», «porque me da la gana» y «porque me muero de ganas». Los tres tipos de acciones son voluntarias y, sin embargo, las tres situaciones psicológicas mencionadas son muy distintas. La voluntariedad no es un evento mental o una experiencia psicológica. Por otra parte, si la voluntariedad de una acción viniera dada por la ocurrencia de un acto del mero querer, o de una volición, sería ineludible la pregunta, como ya señaló Ryle[4], acerca de si tal acto de voluntad es voluntario o involuntario. Si una acción es voluntaria porque yo *quiero* hacerla, mi *querer* hacerla, ¿es voluntario o involuntario? Si es involuntario, entonces la acción —contra la hipótesis inicial— es involuntaria, y si el querer es voluntario, habría que postular un nuevo acto de voluntad para justificar el carácter voluntario del primer acto de voluntad, lo cual abre un proceso al infinito[5].

Una acción voluntaria no es, por tanto, una acción causada por un acto de voluntad[6]. La voluntariedad no puede ser identifi-

4. Cfr. RYLE, G., *The concept of mind*, pp. 62-82.

5. Obviamente, a la pregunta «¿por qué quieres?» puede responderse: «porque quiero». Ahora bien, esto no significa que haya una volición que causa otra volición que causa la acción voluntaria, sino que la acción tiene un principio intrínseco, y por tanto, no está determinada desde principios extrínsecos. De hecho, en el habla coloquial, esa respuesta es sustituible por la de «porque me da la gana».

6. Los conceptos de acto elícito e imperado y el de uso activo que Sto. Tomás emplea (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 4; I-II, q. 16, a. 1) no pueden ser entendidos como causalidad nomológica. No hay dos acontecimientos ligados por una ley general, sino sólo uno que conscientemente originamos. Como ha señalado vigorosamente Kenny, los actos elícitos tomistas no pueden ser entendidos como episodios mentales. No por casualidad, Tomás de Aquino define el movimiento o el acto de voluntad como cierta *inclinación* hacia algo (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1). Y una inclinación no es un episodio. Tampoco el concepto tomista de uso de una potencia por parte de la voluntad puede asimilarse a una causalidad nomológica. En primer lugar, porque

cada con la ocurrencia de un «acto del mero querer», porque tal evento sería algo que *pasa* o *sucede* mientras que una acción voluntaria no puede ser de ninguna manera algo que simplemente *pase*. La voluntariedad de una acción no es algo que ocurra en el plano horizontal de los hechos; no es que un acto de voluntad como acontecimiento psicológico cause una acción. La voluntariedad de una acción se sitúa, por el contrario, en el plano perpendicular de la originación. Una acción es voluntaria no por ser causada por un evento mental, que es sin duda un *suceso, sino por ser efectivamente originada por mí de determinado modo. Hacer voluntariamente X no es hacer un acto de voluntad que causa X, sino hacer X de determinada manera.* Por eso, las acciones voluntarias no son algo que *suceda*. La efectiva originación de la acción, que permite caracterizarla como voluntaria, se revela en la peculiar imposibilidad de adoptar una actitud contemplativa o de observación ante ella. No puedo mantener una actitud pasiva ante mis acciones voluntarias: las hago. No contemplo cómo los acontecimientos se desarrollan: los ejecuto. No puedo quedarme «a verlas venir».

---

cuando define el uso, afirma que el uso implica la aplicación de una cosa a alguna operación, como cabalgar es el uso del caballo y golpear el uso del bastón (Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 16, a. 1). En este concepto de uso, no está implicada la idea de que un acto mental cause uno físico. Cuando alguien pega un bastonazo está usando el bastón como instrumento, está aplicando una cosa a una acción, pero aquí no está envuelta ninguna causalidad nomológica. Sto. Tomás no dice que yo quiera pegar un bastonazo, y entonces el bastón se mueva, o que yo quiera mover el brazo, y entonces el brazo se mueva, sino que yo uso el bastón o el brazo. En segundo lugar, Kenny advierte con razón que el término acto imperado invita a comparar la relación entre querer y actuar con la relación entre una orden y su ejecución. Qué sea cumplir una orden o seguir una regla, es algo extraordinariamente complejo, pero desde luego no es una causalidad nomológica. Por último, Tomás de Aquino mantiene explícita y reiteradamente que no siempre se requiere un acto de voluntad para que una acción sea voluntaria. (Cfr. KENNY, A., *The will in philosophical tradition* y *The imperative theory of the will* en *Will, freedom and power*, Blackwell, Oxford 1975).

El acto de voluntad no causa nomológicamente la acción voluntaria. Desde aquí algunos autores han afirmado la imposibilidad de aplicar categorías causales a la acción voluntaria, mientras que Geach y Anscombe, por ejemplo, han propuesto con mucho más acierto una superación del modelo humeano y legaliforme de causalidad. Cfr. GEACH, P. T, *Lecciones sobre la voluntad*, pronunciadas en la Universidad de Navarra. ANSCOMBE, G. E. M., *Causality and determination* en *Metaphysics and the philosophy of mind*, pp. 133-47 y *The causation of action* en GINET, C., y SHOEMAKER, S., (eds), *Knowledge and mind*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 174-90.

Por eso, las acciones voluntarias son las que *yo* realizo, porque querer no es un suceso psicológico, no es algo que me pase, sino el ser mías de mis acciones, el originarlas *yo* realmente, mi estar envuelto en mis acciones[7]. Como escribe S. Agustín, «cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería (...). Y en cuanto a lo que hacía contra mi voluntad, veía que más era padecer que obrar»[8]. Una acción voluntaria es, pues, una acción originada dentro de determinadas condiciones *por mí*; una acción de la que, como dice Aristóteles, yo tengo el principio[9], de la que soy señor.

2. *La voluntad y los principios intrínsecos de la acción*

a) *Lo voluntario y lo involuntario*

En el epígrafe anterior, se ha tratado de mantener que una acción es voluntaria no si es causada por un acto de voluntad, sino si es conscientemente originada por mí. También se ha señalado ya que la segunda tesis implica un cambio de perspectiva respecto de la primera. La pregunta por la voluntariedad de una acción no interroga acerca del acaecimiento en el ámbito privado de la conciencia de un episodio mental que sea identificable con el «consentimiento» de la voluntad, sino más bien por cómo se ha realizado una acción en determinado contexto. Por tanto, los criterios de la voluntariedad de una acción no son privados sino públicos. Esta afirmación, como ya se ha señalado varias veces, no implica adoptar una perspectiva behaviorista, ni negar que existan episodios mentales. Supone solamente que el sentido de las palabras «voluntario» e «involuntario» no puede ser fijado de modo privado. Las conductas internas requieren criterios públicos.

Esto lleva consigo que el recurso a la práctica judicial no es puramente extrínseco. Ya Aristóteles señala que las acciones voluntarias son objeto de alabanzas o reproches, mientras que las involunta-

7. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, pp. 87-8; *Philosophical Grammar*, §97.
8. Cfr. S. AGUSTIN, *Confesiones* VII, 3.
9. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 1: 1111 a 22-3.

rias, lo son de indulgencia y compasión y que, por tanto, es útil para los legisladores definir qué es lo voluntario y lo involuntario[10]. La cuestión de la voluntariedad se liga, pues, con las *prácticas humanas* de la alabanza y el reproche, y con la atribución de responsabilidades. Sólo se es responsable, y por tanto objeto de censura o estimación, por lo que es voluntario. Afirmar de una acción que es involuntaria es exonerarse de una responsabilidad. «Lo hice sin querer» es la primera y más elemental de las excusas.

Tomando pie en este punto, algunos autores han mantenido que decir de una acción A que fue realizada voluntariamente por X no es una *descripción* causal de la acción, sino una *adscripción* de la acción a X, es decir, endosar a X la responsabilidad de A. Ahora bien, adjudicar a alguien la responsabilidad de algo, no pertenecería al lenguaje descriptivo, porque no se estaría afirmando cómo son las cosas, sino al lenguaje adscriptivo, que está en un campo lógico distinto al descriptivo. De este modo, decir de una acción que es voluntaria no sería describirla, sino exigir a alguien una responsabilidad por algo. La crítica al así llamado *adscriptivismo* mantiene el punto de vista natural, según el cual adscribir una acción a un agente es una descripción causal del acto. Es más, tal declaración es un caso paradigmático de afirmación causal. Cabe recordar, en este sentido, la conexión existente en griego entre *aitía* (causa) y *aitios* (responsable). Se es responsable de lo que se causa[11].

Si las acciones voluntarias, aquellas de las que se es responsable y por las que se puede merecer alabanza o reproche, son las que no son involuntarias, cabe ver cuáles son voluntarias estableciendo cuáles son involuntarias. Ahora bien, es obvio, como dice Aristóteles, que son involuntarias las cosas que se hacen por fuerza o por ignorancia[12]. Es más problemático si es voluntario lo que se hace por miedo o coacción.

---

10. Cfr. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 1: 1109 b 30-5.

11. Cfr. HART, H. L. A., *The adscription of responsabilities and rights* en «Proceedings of Aristotelian Society» 49 (1948), pp. 171-94. Una excelente crítica de esta postura puede encontrarse en GEACH, P. T., *Adscriptivism* en «The Philosophical Review» 69 (1960), pp. 221-5.

12. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 1: 1009 b 35- 1010 a 1. Para todo el tema de la voluntad en Aristóteles cfr. KENNY, A., *Aristotle's theory of the will*, Duckworth, Londres 1979.

Es claro que un cierto tipo de conocimiento es necesario para que haya voluntariedad. La noción de voluntariedad implica una cierta *dianoia,* un cierto conocimiento. «Lo que (el hombre) hace con error y por error es involuntario»[13]. Es obvio que no se puede decir que alguien actúa voluntariamente si no sabe lo que hace. Para que haya voluntariedad debe haber conocimiento del objeto y de las circunstancias de la acción.

Ahora bien, como ya se ha señalado, el objeto de una acción es intencional, lo cual hace que tal objeto tenga una serie de características peculiares. No se trata sólo de que el objeto pueda no existir físicamente, sino de que no todas las descripciones físicas del objeto son descripciones del objeto intencional. Para advertirlo, basta con considerar el típico ejemplo del error en la caza. Y en general, la descripción de una acción no puede hacerse al margen de la intencionalidad. Es obvio que si alguien hace A, A causa B, B causa C, C causa D, etc., si yo quiero describir cuál es el objeto de la acción y distinguirlo de sus consecuencias y, por tanto, trazar la frontera entre lo que alguien *hace* y lo que *pasa* como consecuencia de su acción, eso no puede hacerse sin tener en cuenta la intencionalidad del agente. Sin embargo, «intención» no debe entenderse aquí como un episodio mental, como una moción de la mente. La idea de que actuar intencionalmente equivale a efectuar una intención y luego actuar tal y como uno tenía la intención de actuar, es un error paralelo a la tesis según la cual una acción es voluntaria cuando es causada por un acto de voluntad[14].

También es involuntario todo lo que se hace por fuerza. Se pueden llamar forzosas a aquellas acciones cuya causa está fuera del agente y en las que éste no tiene parte alguna[15]. Es claro que aquellas acciones cuyo principio es absolutamente extrínseco al sujeto son más bien pasiones. Por eso, S. Agustín afirma que lo que se hace contra la propia voluntad es más padecer que obrar.

La postura aristotélica respecto del miedo es mucho más cauta. Comienza por afirmar que las acciones realizadas por miedo son

13. ARISTOTELES, *Etica a Eudemo* II, 9: 1225 b 8-10.

14. Sobre la intención cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *Intention,* Blackwell, Oxford 1958.

15. Cfr. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 1: 1110 b 1-3.

mixtas de voluntario e involuntario, y que, aunque si se consideran en absoluto son involuntarias, si se consideran en concreto, son voluntarias. Son voluntarias porque dadas las circunstancias el hombre las elige, pero son involuntarias porque si no fuera por alternativas todavía peores no las elegiría. Hobbes, sin embargo, ha mantenido una postura mucho más extrema. Las acciones realizadas por miedo son libres[16]. No hay para él, más que una forma de carencia de libertad, y por tanto, de coacción: la violencia física. La violencia física y el miedo no son una misma cosa, sino más bien realidades antagónicas. El miedo a la violencia termina transformándose, para él, en garantía de la libertad[17].

Así pues, cabe definir lo voluntario como «aquello cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción»[18]. De este modo, según Aristóteles, lo voluntario viene a identificarse con lo espontáneo, lo que sale «de dentro», con tal de que se cumplan ciertas condiciones cognoscitivas. Así definido, el concepto de voluntario incluye acciones de los niños y los animales. También los niños y los animales actúan desde principios intrínsecos con conocimiento de lo que hacen.

Tomás de Aquino, afinando la tesis aristotélica, distingue entre un voluntario imperfecto, común con los animales, y un voluntario perfecto, exclusivo del ser humano. Para que una acción sea voluntaria se requiere que su principio sea intrínseco y que haya cierto conocimiento del fin de la acción. Pero el conocimiento del fin puede ser doble. Se da un conocimiento imperfecto del fin cuando se conoce la cosa que es el fin, pero no en su razón de fin; lo cual acontece en lo que en el capítulo V se ha llamado organización secundaria de la percepción o captación del significado, que se da tanto en los animales como en el hombre. Se da un conocimiento perfecto del fin, cuando se conoce no sólo la cosa que es el fin, sino que se la conoce en su razón de fin, y tal conocimiento compete sólo a una naturaleza racional. Desde este punto de vista, el voluntario perfecto es el propio de los seres que pudiendo deliberar acerca de

16. Cfr. HOBBES, Th., *Leviathan*, English Works, III, p. 196 s.

17. Sobre este punto, cfr. SPAEMANN, R., *Moral y violencia* en *Crítica de las utopías políticas*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 144-51.

18. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 1: 1111 a 22-3.

los fines y de los medios que a ellos conducen, son *dueños* de su acción en el sentido de que pueden moverse y no moverse hacia el fin[19]. Como ya se ha señalado en el capítulo II al hablar de la vida intelectiva, lo que caracteriza a los seres racionales es su capacidad de moverse respecto a un fin que ellos mismos se fijan[20]. Lo específicamente humano, por tanto, es la capacidad de proponerse fines, lo cual hace que la acción sea *propia* en un sentido nuevo. Ya no se trata de dirigirse por sí mismo y «desde dentro» a un fin que nos es dado desde fuera, sino de ser capaz de fijar por sí mismo los fines, y por tanto, de seriarlos, subordinando unos a otros.

En muchas ocasiones, se ha entendido este texto como si Sto. Tomás mantuviera que una acción es perfectamente voluntaria sólo si es deliberada. Tal interpretación es insostenible. Hay acciones que se realizan con claro conocimiento de lo que se hace, y que salen tan espontáneas, responden en tan alto grado a nuestro más íntimo modo de ser, sintonizan en tal manera con nuestros intereses, aficiones, gustos, deseos y elecciones precedentes, en las que nos reconocemos de tal manera, que su realización no deja margen de duda y que, por tanto, no son deliberadas —si por deliberación se entiende el peculiar proceso psicológico caracterizado por sopesar razones y motivos en favor y en contra— y que son, sin embargo, voluntarias, porque nacen del conocimiento perfecto del fin. Quizá se pueda discutir sobre la libertad de tales acciones, puesto que no puedo no ejecutarlas, pero no sobre su voluntariedad.

Sin embargo, la tesis tomista sobre el voluntario perfecto no tiene por qué ser interpretada en el sentido de exigir que se dé siempre una deliberación. Basta con que el agente sea *capaz* de ello y que, por tanto, el agente posea un conocimiento del fin en cuanto tal. Y en consecuencia, la acción voluntaria sea el cumplimiento de una tendencia que nace de la consideración del fin de la tendencia. Que el voluntario perfecto exija una *voluntas deliberata* significa, pues, no que deba haber una deliberación, sino que la tendencia sea una tendencia racional nacida de la captación intelectual del fin. Así, la noción de voluntario perfecto implica la capacidad de actuar por *razones,* actuar con determinadas intenciones, o perseguir fines que

19. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 3.
20. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 18, a. 3.

yo me he propuesto, etc., pero no el proceso característico de la deliberación.

b) *Los principios intrínsecos de la acción. El deseo y la elección*

Si son voluntarias aquellas acciones cuyo principio es intrínseco, ¿cuáles son estos principios intrínsecos? Para Aristóteles, estos son el deseo (*orexis*) y la elección (*proairesis*). Ahora bien, como el deseo elícito es la tendencia al bien conocido, habrá tantos tipos de deseo como modos de conocimiento. Según este criterio, cabe distinguir entre *epitimía, timós* y *boulesis*. De los dos primeros y de su distinción ya se ha hablado en el capítulo dedicado a la tendencialidad humana bajo los nombres genéricos de sexualidad y agresividad. Corresponde ahora considerar la *boulesis*, el deseo racional, y la *proairesis*, la elección.

La *boulesis*, el apetito racional, es la tendencia a un bien que es conocido como fin. Para Aristóteles, lo voluntario y lo electivo no coinciden porque lo primero es mucho más amplio que lo segundo. Lo que se hace por elección es desde luego voluntario, pero no del mismo modo que lo que se hace por deseo de placer, por ira o por un deseo que nace de la consideración del fin. La elección no es un apetito, porque puede oponerse a él, ni un impulso, porque lo que se hace impulsivamente no se elige, ni un deseo porque no se puede elegir lo imposible pero sí desearlo. Tampoco es una opinión o una creencia: no es lo mismo pensar que se debería hacer algo, que decidirse a hacerlo. Además, las opiniones son verdaderas o falsas, mientras que las elecciones son buenas o malas[21]. Así, tras diversos análisis, Aristóteles define la *boulesis* como una instancia desiderativa racional que se refiere al fin y la *proairesis* como lo voluntario que se refiere a los medios y que va acompañado de razón y reflexión (*logos* y *dianoia*), es decir, que es deliberado. Así, «decimos que deseamos ser felices, pero no que lo elegimos porque la elección parece referirse a lo que depende de nosotros»[22]. De este modo, la elección es «el deseo deliberativo de las cosas en nuestro poder»[23].

21. Cfr. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 2: 1111 b 3-35.
22. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 2: 1111 b 28-30.
23. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 3: 1113 a 10.

La elección o la decisión es el ámbito del *preferir*. Se elige o se decide entre varias cosas posibles para nosotros. Por eso, la elección implica la autodeterminación de la voluntad. En la elección, lo elegido no es arrancado desde fuera, sino más bien puesto desde dentro. No es que no haya razones o motivos para actuar, sino que el peso de tales razones y motivos de la decisión se establece en la decisión misma. Por eso, la elección determina el ámbito de lo voluntario libre, de la autoposesión del sujeto y, por consiguiente, su autocontrol y autodominio.

Por medio de la decisión, el hombre protagoniza de un modo nuevo su vida, el conjunto de sus actividades, puesto que es él quien decide, quien establece sus proyectos. De este modo, el hombre no sólo ejecuta su vida, sino que decide qué vida quiere vivir. Y por ello, el hombre tiene *biografía*. En cuanto que el hombre decide, *puede* vivir unitariamente su vida, *puede* controlar desde sí sus acciones. Ahora bien, tal control no está asegurado de antemano puesto que, como ya se ha visto, el dominio de la autoconciencia intelectual y libre sobre los deseos y sentimientos es político y no despótico y se constituye mediante la propia acción. Es decir, tal dominio es un *hábito*, o virtud. En cuanto que, mediante la elección, el hombre vive o puede vivir unitariamente su vida, se dice de él que tiene carácter moral. «Por elegir lo que es bueno o malo tenemos cierto carácter, pero no por opinar»[24]. No son las opiniones las que determinan el carácter, sino las decisiones libres.

En el aristotelismo medieval se denomina a la *boulesis*, como deseo del fin conocido intelectualmente, *voluntas ut natura* y a la elección, *voluntas ut ratio*. Ya esta misma terminología pone de manifiesto que la voluntad, en el primer sentido, se vincula al ser o la naturaleza, y en el segundo, al intelecto o la razón. La *voluntas ut natura* es, pues, el deseo del fin, la tendencia o anhelo hacia algo que se presenta intelectualmente como bueno y conveniente, y no es poseído. Por eso, el bien tiene razón de fin[25], porque «bueno es lo que todos apetecen»[26]. Es importante advertir que el conocimiento que determina la voluntad no es el conocimiento teórico, sino el práctico.

24. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* III, 2: 1112 a 2-3.
25. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 5, a. 2 ad 2.
26. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* I, 1: 1094 a 2-3.

Desde un punto de vista metafísico, cabe decir, con Gilson[27] que el hombre, como todos los seres finitos, puede adquirir perfecciones complementarias a las que ya posee. Un ser susceptible de ser perfeccionado por otro está en potencia respecto de él y a esta relación se le puede llamar «conveniencia». Lo bueno es así para cada ser lo que le conviene, y no es, por tanto, un valor sobreañadido a un objeto, sino la relación ontológica de un ser con otro al que perfecciona. La bondad se encuentra en lo que realmente es adecuado, conveniente o perfeccionante de una realidad. En el hombre, como en los demás seres finitos, hay una apertura, un deseo de aquello que le perfecciona y que, de este modo, es su fin. Un ser es finito porque tiene su fin fuera de él, porque puede alcanzar algo que todavía no posee. Considerada como naturaleza, la voluntad tiende a lo que ontológicamente le conviene.

Si el intelecto tiene como objeto el ente en cuanto ente, el deseo que nace del conocimiento intelectual tiene que tener su misma amplitud, es decir, todo lo real. Esta amplitud infinita suele expresarse diciendo que el objeto de la voluntad es el bien en cuanto que bien. Todo bien en cuanto que lo es, puede ser deseado. Y en efecto, es claro que el hombre puede desear todo lo que hay e, incluso, todo lo que no hay. Como ya señalara Aristóteles, se puede desear lo imposible. El deseo humano está abierto a la infinitud. Ya se ha señalado que incluso los deseos humanos más orgánicos participan de esta infinitud.

También del mismo modo que el pensamiento es reflexivo, lo es la voluntad. Como dice Sto. Tomás, «como querer es cierto bien, puede querer que quiera; como el intelecto, cuyo objeto es lo verdadero, intelige que intelige»[28]. Es claro que, del mismo modo que el hombre no sólo tiene creencias, sino que tiene creencias acerca de sus creencias (por ejemplo, que las propias creencias deben ser coherentes, racionales, etc), también el hombre tiene deseos acerca de sus deseos. Es obvio que alguien puede desear que no le gustara tanto el vino, que le interesara más la pintura abstracta, o no ser avaricioso. Y todos estos deseos podrían ser llamados deseos de segundo or-

27. Cfr. GILSON, E., *Hombre y voluntad* en *Elementos de filosofía cristiana*, pp. 311-36.

28. Cfr., por ejemplo, *S. Th.*, II-II, q. 24, a. 2.

den, y son específicamente humanos. Es obvio que un perro no puede desear disminuir su afición por los huesos.

En cuanto que el deseo que nace del conocimiento intelectual del fin, es decir, del objeto de la tendencia, está abierto a la infinitud y es reflexivo, reúne las características de lo espiritual, y puede, por tanto, decirse que la voluntad es una facultad espiritual, con tal de que no se caiga en el error de pensar que es «una parte inmaterial» de nuestro ser, como ya se ha mantenido a propósito de la espiritualidad del intelecto.

Cuando se dice que el objeto del deseo racional es «el bien en cuanto que bien» se está designando el *objeto formal* de la voluntad. Se está diciendo que, se desee lo que se desee, se desea en cuanto bueno y no que lo que se desea es «el bien en cuanto que bien». El objeto formal no es un tipo especialmente misterioso de objeto material. Por tanto, «bien en cuanto que bien» no es *lo que* se desea, sino el modo en que se desea.

Que la voluntad considerada como naturaleza tiene el bien como su objeto formal, supone, al menos, dos implicaciones. En primer lugar, el mal sólo puede ser deseado en cuanto que *aparece* como bueno, es decir, en la formalidad de bien que en todo mal hay o es posible encontrar. Es muy probable que el terremoto que asola mi ciudad, aniquila mi familia, mata a mis amigos y me conduce a la ruina, me *parezca* malo, pero también puede empezar a *parecerme* bueno, si me percato de que me libra de mis enemigos. Desde este punto de vista, es preciso volver a recordar que quien determina la voluntad es la razón práctica, y no la teórica, y que, como dice Aristóteles, a los buenos les parece bueno el bien y a los malos, cualquier cosa. Esta tesis no supone un relativismo moral, sino la observación de que el último criterio aristotélico de la moral es el parecer del hombre bueno. En segundo lugar, si la voluntad considerada como naturaleza tiene como objeto formal el bien, entonces no hay ningún objeto material que *naturalmente* la determine, porque ninguna realidad agota tal formalidad.

Quizás cabría decir que Dios sí es la bondad infinita y que, por tanto, Dios sí determina necesariamente nuestra voluntad. Pero se ha de tener en cuenta que, dada la limitación de nuestro conocimiento de Dios, no se nos aparece como tal bondad infinita y, en consecuencia, no determina necesariamente nuestra voluntad. Dicho

de otro modo, la proposición «Dios es la bondad infinita» es metafísicamente verdadera pero nos resulta irremediablemente abstracta y, consiguientemente, no determina nuestra voluntad que sigue al conocimiento práctico del bien y no al teórico.

Si Dios es realmente el bien sumo y el fin último del hombre, entonces hay un deseo *natural* de Dios, pero tal deseo, precisamente en cuanto que *natural* no está dado en el plano de la conciencia. Es decir, si el hombre desea algo en cuanto que es bueno, y tal bondad es participada de Dios, entonces cabe decir que el hombre desea a Dios, pero esto no es una descripción del objeto intencional, sino una descripción *física* del objeto. Del mismo modo que si Edipo se quiere casar con Yocasta y ocurre que Yocasta es su madre, la proposición «Edipo se quiere casar con su madre» es una descripción verdadera, pero no una descripción del objeto intencional. Es verdad que todo hombre desea naturalmente a Dios, pero eso no significa ni que lo sepa ni que haya decidido hacerlo. Por tanto, en el plano de la conciencia, sabemos que deseamos lo que se nos aparece como bueno y conveniente, pero no hay ningún bien tal que lo deseemos necesariamente. Se da, pues, una indeterminación radical de la voluntad. Por ello, el hombre ha de autodeterminarse a obrar.

La autodeterminación del hombre a la acción suele denominarse *voluntas ut ratio*, y se corresponde con el ámbito de la deliberación y la elección, el ámbito de lo que depende de nosotros y no está determinado unívocamente[29]. Puesto que ningún bien la determina necesariamente desde fuera, la voluntad racional ha de determinarse desde dentro. Por ello, ya se ha insistido en que una acción es voluntaria cuando su principio está en nuestro poder.

c) *La especificidad de la «boulesis» y la «proairesis». La posibilidad del conflicto*

El problema que quizás ahora se pudiera plantear es ver hasta qué punto lo que aquí se ha llamado *boulesis* y *proairesis* son principios *específicos* de las acciones. ¿No son deseo y elección eventos fi-

29. Cfr. por ejemplo, *In III Ethic.*, lect. 6, nn. 460-7; *id*, lect. 8, nn. 479-82; *In VI Ethic.*, lect. 6, n. 1193; *S. Th.*, I-II, q. 14, a. 3 ad 4.

siológicos? ¿No cabría reducir el deseo racional a las instancias tendenciales ya consideradas y disolver el estudio de la elección en el problema de las motivaciones? ¿No elegimos siempre según el motivo más fuerte? Y, finalmente, ¿no es reducible el estudio de las motivaciones al de lo que antes se ha llamado *superego*, o al del inconsciente valorativo?

Si se tiene en cuenta la tesis mantenida de que la voluntariedad de una acción no es un hecho empírico, o un evento psicológico, puede entenderse bien la dificultad que las diversas ciencias positivas experimentan para tratar esta cuestión. ¿Si las ciencias positivas estudian *hechos*, cómo pueden tratar de la voluntad si la voluntad no es un hecho?[30]. Es muy claro que en las ciencias positivas humanas y sociales, el tratamiento de la voluntad resulta desdibujado o disuelto entre los fenómenos impulsivos y motivacionales.

Por lo que se refiere a la relación de la voluntad con los procesos fisiológicos, los planteamientos más radicales quizá sean los de Spencer en el siglo XIX y los de Skinner en el XX. En ambos, la acción voluntaria se explica desde la fisiología general, y, más en concreto, a partir del fenómeno del reflejo y de los sistemas de condicionamiento complejo, como previsión y anticipación del movimiento que va a producirse en respuesta a una situación determinada.

Por supuesto, los procesos fisiológicos son necesarios para la explicación de la acción voluntaria, pero no suficientes. Incluso la fisiología misma ya suministra claves para la caracterización de lo voluntario; los movimientos de los músculos de fibra estriada son voluntarios (con excepción del corazón), y los de fibra lisa, no, pero hay técnicas —singularmente el yoga— mediante las cuales determinados sistemas de fibra lisa pueden ser sometidos al control voluntario, como el peristaltismo intestinal, el ritmo cardiaco, y otros. Por

30. Para una breve exposición de las características de la voluntad desde las ciencias humanas y sociales positivas, cfr. JOLIVET, R., *Psicología*, C. Lohlé, Buenos Aires 1956, pp. 473-501. En los párrafos siguientes se sigue en líneas generales a este autor. A título ilustrativo hay que señalar que es frecuente que los manuales de psicología general que actualmente se encuentran en el mercado no contengan en sus índices un capítulo dedicado a la voluntad. Así ocurre, por ejemplo, con el manual, excelente por tantos conceptos, de J. L. Pinillos *Principios de Psicología*, que cuenta con más de diez ediciones en la actualidad, en el que se dedican a la voluntad las pp. 455-7.

otra parte, la diferenciación entre la voluntad y los procesos fisiológicos también se pone de manifiesto en las situaciones —frecuentemente patológicas— en que funciones normalmente sometidas al control voluntario dejan de estarlo: fobias, depresiones, abulias, adicción a drogas, etc.

Por lo que se refiere a la relación entre voluntad y procesos afectivos y motivaciones, Wundt, Ziehen, Blouler y Ebbinghaus tienden a asimilar la primera a los segundos. Con ligeras variantes tienden a considerar que los procesos voluntarios no son específicamente distintos de los sentimentales y emotivos, sino formas peculiares de estos, en cuanto que lo que se denomina acto voluntario es provocado por una representación «motivante», es decir, por una emoción que *mueve*. En cierto modo es asimilable a esta perspectiva la de Klages, Jaspers o Philip Lersch, que tienden a considerar la voluntad como una función «meramente formal» en el sentido de que puede elegir, reprimir o fomentar lo que ya existe sin ella, pero sin que por sí misma pueda crear nada.

Desde este punto de vista, el deseo racional y la elección no serían instancias distintas de las que ya hemos denominado «inconsciente pulsional» e «inconsciente valorativo», sino más bien el mecanismo regulador que encauza unas y bloquea otras. Aquí la cuestión es si se distinguen realmente de la conciencia vital y del *superego*, instancias a las que anteriormente se asignaron *parte* de las funciones de bloquear y encauzar.

Por último, y dando un paso más en la asimilación de la voluntad a los motivos, pueden considerarse éstos no tanto en el plano individual como en el sistema sociocultural, y poner de relieve aquellos fenómenos en los que los motivos se manifiestan con tanta mayor fuerza cuanto más sustentados están en la colectividad. Desde esta perspectiva, la voluntad puede identificarse con el imperativo social, lo que es una tendencia característica de W. James, también del propio Skinner y, más acusadamente, de Durkheim.

La diferencia entre la voluntariedad de una acción y los motivos o razones del actuar, ya se consideren estos en el plano individual o en el sociocultural, queda bien establecida en el análisis ontológico mediante la diferencia entre la causa eficiente y la causa final. Que una acción es voluntaria significa que está realizada desde un principio intrínseco mientras que los motivos y razones de la acción

pertenecen al ámbito de la causa final. Pero independientemente de esta apelación al análisis ontológico, la diferencia entre la voluntad racional y la elección —que constituyen el voluntario perfecto— y los deseos, impulsos y motivos puede establecerse en el plano fenomenológico mediante el análisis de los conflictos. La especificidad del deseo racional y la elección viene asegurada por la experiencia común del conflicto.

Ya se ha señalado la existencia en el hombre de deseos de segundo grado. Es posible que yo desee desear lo que deseo, o que no desee desear lo que deseo; cabe que alguien quiera enamorarse, o que alguien que no quiere en modo alguno enamorarse, se enamore; que alguien quiera dejar el tabaco o el alcohol, etc. Es posible, el conflicto entre lo que antes se ha llamado deseo e impulso, y lo que ahora se ha llamado deseo racional y elección. Un caso típico de tal conflicto es el que se suele denominar *akrasia*[31], el del hombre que decide positivamente hacer algo, y después no lo hace, vencido por el deseo o el impulso. Pero es interesante advertir que, incluso en aquellos casos en los que la fuerza de las tendencias anula el voluntario perfecto, es decir los casos en que los moralistas mantienen que la pasión causa involuntario o en que los tribunales aplican el eximente de «enajenación mental transitoria», sigue habiendo diferencia entre las tendencias y la voluntad racional, porque quien dice, en verdad, experimentando una pasión amorosa suficientemente intensa, que «no puede no querer» sabe que, además, puede querer lo que no puede no querer, del mismo modo que, quien experimentando un desengaño amoroso suficientemente intenso, dice que «ya no puede querer» sabe que además podría no querer lo que no puede querer.

También la especificidad de la *boulesis* y *proairesis* frente al ámbito de las tendencias se ve con claridad en los casos en que el deseo nace exclusivamente del conocimiento intelectual, por ejemplo, el deseo de justicia, porque si la justicia estriba en dar a cada uno lo suyo, lo que de suyo le corresponde, es claro que tal *de suyo* sólo puede ser captado por el intelecto y no por la organización secundaria de la percepción.

31. Tomo estas ideas del trabajo de H. Marín, *La akrasia como tipo en Aristóteles*.

Por lo que se refiere a las motivaciones y a los sistemas normativos, vale también el ejemplo de la pasión y el desengaño amorosos: el sujeto que experimenta el imperativo de la norma tan abrumadoramente que no puede sustraerse a ella, sabe que, además de eso, puede querer seguirla; y quien, tras una experiencia de desengaño, rechaza con repulsión unos imperativos con los que anteriormente se identificaba, sabe que puede querer esa repulsión. El conflicto se produce cuando en todos estos casos, el sujeto que sabe que puede querer lo que no puede evitar, sabe que también puede no quererlo y no lo quiere aunque sea inevitable.

A la hora de diferenciar de un modo sistemático la voluntad específicamente humana de la tendencialidad, hay que tener en cuenta lo siguiente. Al estudiar las formas de vida, la dinámica tendencial y la autoconciencia animal, se señaló que en el conocimiento animal el significado de la realidad conocida viene dado por la relevancia del objeto para la vida del organismo. Esto, a su vez, implica:

que el conocimiento animal está completamente ordenado a la acción;

que las instancias desiderativas animales tienen como fundamento el organismo biológico y que, por tanto, no hay ningún deseo del animal que no pueda ser satisfecho con realidades materiales que se encuentran en su nicho ecológico;

que en cuanto que las instancias desiderativas del animal están en correspondencia estricta con la constitución específica del sistema sensomotor, su dotación instintiva es constante para todos los individuos de la especie;

que, por consiguiente, los fines de la vida o de la conducta animal, el conocimiento y el deseo de ellos y los modos de alcanzarlos, están fijados por la propia constitución orgánica.

Por otra parte, en el conocimiento humano el significado de la realidad conocida no viene dado simplemente por la relevancia que el objeto en cuestión tenga para el organismo biológico. A su vez, esto implica:

que el hombre no conoce la realidad sólo como lo relevante «para mí» (para mi organismo biológico) sino también como realidad «en sí»;

que el carácter de fin («para mí») que tiene un objeto en tanto que realidad «en sí» es el que el hombre le da en cada caso, puesto

que las realidades materiales no se constituyen como un fin unívoco del comportamiento humano (y las no materiales tampoco);

que al ser propuesta la finalidad por el mismo sujeto que actúa, ninguna acción es teleológicamente culminar, sino que puede ponerse en función de otra, y así sucesivamente. El hombre puede seriar fines y por eso su conducta es medial;

que todo eso es posible si y sólo si el intelecto no tiene como fundamento el organismo biológico y no queda restringido por él en su alcance cognoscitivo. En tal caso, lo que el hombre puede conocer y combinar no es sólo el conjunto de realidades materiales que se encuentran en un determinado medio geográfico, sino todas las que hay en el universo entero e incluso las que no hay pero puede inventar.

Pues bien, una vez sentado esto, y por lo que se refiere a las instancias desiderativas, hay que decir que todo deseo cuyo fundamento sea el organismo biológico, cuyo fundamento sea un desequilibrio homeostático, puede ser satisfecho con elementos materiales, pero que si hay deseos que no se refieren a realidades materiales, o que se refieren a ellas pero no en función de fines determinados por el organismo biológico sino en función de fines propuestos independientemente de esas determinaciones o propuestos precisamente como determinaciones para el organismo biológico o para la subjetividad en general, entonces hay que decir que tales deseos corresponden a una instancia desiderativa que no es orgánica, sino que es de la misma índole del intelecto. Pues bien, a eso es a lo que se llama voluntad.

3. *El «eros». Espontaneidad y elección*

En el capítulo VII dedicado a la afectividad, al analizar las características del eros, el amor quedó definido desde el punto de vista ontológico como el principio activo radical del dinamismo autorrealizador cuyo término es la *psique* misma en tanto que *entelécheia* o la plenitud que corresponde a esa *psique* según su naturaleza.

Desde el punto de vista de la interioridad subjetiva, se dijo que el amor, en el primer momento de su comparecencia en el orden existencial, es la captación de otra *entelécheia* en tanto que sus-

ceptible de ser auto-rrealizada por uno mismo, y en tanto que en esa autorrealización va implicada también la propia hacia una plenitud más alta que la que se hubiera podido pensar.

Desde el primer punto de vista, el *eros* quedó caracterizado como un principio ontológico activo positivo, como acto, como ser, como la actividad más radical del viviente y como lo que más radicalmente le constituye en su intimidad sustancial. Desde el segundo punto de vista, quedó caracterizado como un sentimiento *no voluntario*, como radicalidad cognoscitivo-sentimental que había de ser articulada con la radicalidad libre-volitiva, es decir, como *espontaneidad* que se conjuga con la *elección* reflexiva.

Si en relación con esto se tiene en cuenta todo lo establecido a propósito de la autoconciencia y el inconsciente, los conceptos se pueden ordenar de la siguiente manera:

El eros en tanto que ser es actividad radical espontánea del viviente constitutiva de su intimidad sustancial.

El eros en tanto que sentimiento es la comparecencia de esa radicalidad sustancial espontánea en el umbral o en el primer nivel de la intimidad subjetiva, que es lo que se ha llamado conciencia vital.

El eros en tanto que acción voluntaria y libre es la elección o la decisión, mediante la cual el sujeto lleva a cabo su autoposición o autodestinación respecto de los fines que se propone a sí mismo como plenitud propia, lo cual requiere la actividad reflexiva propia de la conciencia intelectual en el segundo nivel de la intimidad subjetiva.

Ahora, la cuestión podría plantearse del siguiente modo: ¿cómo se articulan entre sí la espontaneidad del deseo y la reflexividad de la elección? ¿La elección puede ser absoluta? ¿Cabe elegirlo todo? ¿Hasta dónde llega la autodeterminación de la voluntad? Antes se ha dicho que el hombre se caracteriza frente a los animales por su capacidad de proponerse fines, pero ¿es tal capacidad absoluta? ¿Hay algún fin que le es *dado* al hombre y, por tanto, no es *propuesto* por él?

Ya se ha señalado que, para Aristóteles, se *desea* el fin, que es la felicidad, y se *eligen* los medios que a él conducen, pero el fin, la felicidad, no es objeto de la elección. Ahora bien, cuál sea el contenido de la felicidad no nos resulta inmediatamente evidente y, por

tanto, no sabemos a lo que tendemos cuando tendemos a la felicidad. Desde este punto de vista, la *voluntas ut ratio* y la autodeterminación de la voluntad reaparece. Cada uno cifra la felicidad a la que tiende en lo que le parece y quiere y, como ya se ha mantenido al hablar de la dinámica del proceso afectivo, en qué se cifra la felicidad no es en modo alguno irrelevante para tal proceso.

Por otra parte, a partir del cristianismo, la tesis de que el fin se desea mientras que los medios se eligen, no puede ser aceptada sin más. Según el cristianismo, el hombre es dueño de sí en un sentido mucho más profundo que el sospechado por el pensamiento griego puesto que el hombre es dueño de su destino eterno y, por tanto, al menos la consecución de su fin depende ahora de su libre voluntad. De este modo, sí hay una cierta elección del fin, al menos en el sentido de que ahora se admite que el hombre puede elegir o rechazar su fin natural. Desde este punto de vista, hay que afirmar que el objeto de la libertad se amplía sustancialmente en el cristianismo, y en consecuencia en el pensamiento medieval y moderno[32].

Puede decirse que en todo el aristotelismo la voluntad es concebida como *orexis*, como un deseo que tiene como una de sus condiciones de posibilidad una carencia, y que está siempre subordinada al intelecto, en función del cual se capta aquello que puede remediar la carencia. Que la voluntad sea oréctica significa aquí que el ser humano es finito y que, por tanto, tiene el fin fuera de sí mismo y tiende naturalmente a él, de manera que cuando alcanza su *telos* está lograda su autorrealización. La subordinación de la voluntad al intelecto queda puesta de relieve en cuanto que la *voluntas ut natura* es referida como a su fin propio al objeto del intelecto, esto es, al ser infinito, y la *voluntas ut ratio* es referida como a su fin propio a las realidades particulares que constituyen el objeto de la razón discursiva en tanto que razón práctica.

En la tradición platónica la concepción de la voluntad es algo diferente. Desde luego, el *eros* platónico tiene también carácter oréctico, pues también para Platón el hombre tiene su fin fuera de sí, pero no aparece tan subordinado al intelecto. En algunos aspectos

32. Algunas valiosas indicaciones al respecto pueden ya encontrarse en S. Anselmo. Cfr. GARAY, J., *La libertad en S. Anselmo* en «Anuario Filosófico» 20/1 (1987), pp. 43-72.

es más bien el intelecto el que aparece subordinado a la voluntad, en cuanto que Platón considera que la idea suprema entre todas y aquella por la cual todas las demás resultan inteligibles es la idea de *Bien* o la de *Uno*[33]. Y en otros aspectos es la alternativa misma de la prioridad de una u otra instancia la que parece superada, en cuanto que se establece que el principio del dinamismo del ser humano no es o el bien o la verdad, sino la unidad de ambos, a saber, la belleza.

Esta diferencia entre Platón y Aristóteles puede explicarse, entre otras muchas maneras, advirtiendo que Aristóteles considera lo real desde lo que podría llamarse un punto de vista teórico-objetivo (punto de vista de la interioridad objetiva y de la exterioridad objetiva) y que Platón la considera preferentemente desde lo que podría llamarse un punto de vista dinámico-subjetivo (punto de vista de la interioridad subjetiva y de la exterioridad subjetiva). Así, desde el primer punto de vista, el pensamiento filosófico tiene como *objetos* el mundo, el hombre y Dios, y desde el segundo, tiene como *temas* lo telúrico, lo erótico y lo místico.

Aunque esta caracterización es demasiado genérica y muy matizable, es válida y particularmente útil en relación con el tema que nos ocupa.

Lo que suele llamarse el voluntarismo medieval es una línea de pensamiento que se comprende mejor en relación con lo que se acaba de decir sobre el platonismo. Casi en los albores de la edad media, el planteamiento platónico es reelaborado y transmitido por S. Agustín, y luego sistematizado por Enrique de Gante (1217-1291) y Duns Scoto (1265-1308) en términos de supremacía neta de la voluntad, con la consiguiente subordinación del intelecto a ella.

La formulación más clara a este respecto es la tesis de que la voluntad tiene prioridad sobre el intelecto porque el objeto de aquélla (el bien) es superior a éste (la verdad) puesto que el hábito propio de la voluntad (el amor) es superior al del intelecto (la sabiduría), por cuanto que la voluntad —el amor— se refiere a la realidad tal como es en sí, mientras que el conocer se refiere a ella como comparece en el conocimiento, es decir, como objeto[34].

33. Sobre la prioridad del Bien o del Uno en el pensamiento de Platón, puede verse el libro VI de *La República*, *El Fedro* y *El Sofista*.

34. Cfr. ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibeto* I, q. 14.

Convencionalmente suele admitirse, en varias corrientes interpretativas contemporáneas, que la difusión de los enfoques voluntaristas fue determinante del desarrollo del nominalismo y en general de la crisis cultural y social del siglo XIV. Tales interpretaciones se desarrollan en la línea argumental según la cual, al establecerse de un modo radical la hegemonía de la voluntad y quedar marginado el intelecto, la voluntad se queda ciega, es decir, sin referencia a una actividad intelectual que señale al ser humano su propio fin. En tal situación, la voluntad no tiene otra finalidad que su propia eficiencia, y al marginarse la actividad teórica-contemplativa, el protagonismo pasa a la actividad práctica-constructiva, de manera que el hombre se refiere a la naturaleza en términos de dominio y explotación desconsiderada. Es decir, para una voluntad de una hegemonía absoluta, el mundo, el hombre y Dios mismo se pueden convertir en medios, y eso, en alguna medida, ha acontecido en lo que se ha llamado la modernidad[35].

Las interpretaciones de este tipo, si bien encierran una buena parte de verdad, suelen estar muy sesgadas, tanto en lo que se refiere a los rasgos de la modernidad considerados como en lo referente a lo que consideran las causas determinantes de tales rasgos. La parcialidad se debe en buena medida a que los autores en cuestión suelen ser filósofos que descienden al plano histórico y sociológico para espigar datos concordes con un juicio o una concepción sistemática que consideran evidente.

Al margen de estas y otras interpretaciones, puede decirse que en la edad media se desarrollan profundos estudios sobre la voluntad tanto en la línea del intelectualismo como en la del voluntarismo y que en esta segunda perspectiva aparecen con cierta concordancia entre sí las corrientes de pensamiento que darán lugar a la concepción del hombre como transformador del mundo y a su transformación

35. Interpretaciones de este estilo se encuentran en pensadores de filiación tomista como, por ejemplo, MARITAIN, J., *Tres reformadores*, Excelsa, Buenos Aires 1945; GILSON, E., *El ser y la esencia*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1958 y FABRO, C., *L'uomo e il rischio di Dio*, Editrice Studium, Roma 1967, tanto como en pensadores de filiación hegeliano-marxista como HORKHEIMER, M., *Crítica de la razón instrumental*, Sudamericana, Buenos Aires 1969; ADORNO, Th. W., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1966 y HABERMAS, J., *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid 1982. Obviamente, aunque en ambos bloques de interpretaciones hay similitudes no deja tampoco de haber diferencias.

efectiva: la concepción trascendental de la acción, el nominalismo, la ciencia positiva, la técnica, las nuevas formas de ordenamiento jurídico y de la organización social, del comercio, de la economía y de la industria, y los estilos modernos de moralidad y religiosidad.

En los comienzos de la edad moderna, Descartes caracteriza la voluntad como la función que ejerce un control hegemónico sobre el pensamiento, hasta el punto de que la vigilia atenta de la voluntad puede evitar el error en el pensamiento. Si el error es concebido así como un acto de la voluntad en último término (el dejarse arrastrar o querer ser arrastrado por un pensamiento precipitado y poco claro), entonces el juicio —que es en el que se da la verdad o el error— resulta así un acto de voluntad[36]. Descartes analiza la voluntad no tanto con relación al ser del hombre cuanto con relación a la razón, y más que concebir la voluntad como *voluntas ut ratio* lo que hace es concebir la *ratio* como *voluntas*.

Esta concepción cartesiana, constituye un error acerca de la naturaleza del juicio, del pensamiento y de la voluntad, pero pone de manifiesto que los procesos racionales teóricos se pueden hacer depender de la voluntad porque realmente hay algunos sentidos en que dependen de ella: el quehacer científico-objetivo está en varios aspectos en dependencia de la razón práctica[37].

La identificación de la voluntad con el intelecto y la concepción de ambos en términos de espontaneidad pura de la naturaleza quizá no se encuentra en ningún otro pensador con tanta nitidez como en Spinoza. En primer lugar, Spinoza identifica la voluntad

36. El voluntarismo de Descartes puede apreciarse en sus peculiaridades en la cuarta de las *Meditaciones metafísicas* y en el tratado *De las pasiones del alma*. Para una interpretación del voluntarismo cartesiano en relación con los procesos racionales, cfr. POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, ya citado. Para una interpretación de la voluntad cartesiana en sentido prometeico y en sentido estoico-fatalista a la vez, cfr. BLUHM, W. T., *¿Fuerza o libertad?*, Labor, Barcelona 1985, y CARDONA C., *R. Descartes. Discurso del método*, Magisterio Español, Madrid 1975.

37. Esta tesis no es, por otra parte, ajena a un intelectualismo medieval tan aristotélico como el de Tomás de Aquino, quien, aun estableciendo el primado de la teoría en absoluto, concede prioridad alternativamente al intelecto o a la voluntad según qué momentos del vivir y del obrar humano. A este respecto es ilustrativa su concepción de la jerarquía entre los estados de perfección, o sea, entre la vida activa y la vida contemplativa. Cfr. *S. Th.*, II-II, qq. 176-189.

con el intelecto y considera que lo que se llaman *voliciones* son las acciones singulares de afirmar o negar una proposición o un juicio. No se trata de que el juicio sea controlado por la voluntad en el sentido de que sea una elección de la razón práctica, sino, al contrario, se trata de que unas ideas se perciben con claridad y entonces se produce el asentimiento, y otras se perciben confusamente y entonces no se produce[38]. En segundo lugar, y como diferente y previo a todas las representaciones o voliciones, Spinoza establece que cada cosa, y por tanto también el ser humano, «se esfuerza cuanto está a su alcance por perseverar en su ser» y que «el esfuerzo (*conatus*) con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma»[39]. En tercer lugar, considera que «las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas y las pasiones dependen sólo de las inadecuadas»[40], es decir, que cuando las ideas se corresponden con la naturaleza verdadera de las cosas, el alma se despliega con una espontaneidad absolutamente apacible, y que cuando no se adecúa padece. Como además Spinoza sostiene —con un ejemplo que le gusta repetir— que de la naturaleza de Dios «se siguen todas las cosas con la misma necesidad con que se sigue de la esencia del triángulo que sus tres ángulos valen dos rectos» y que por otra parte no hay ni puede haber finalidad alguna en estos procesos, nos encontramos aquí con una voluntad concebida exclusivamente como *voluntas ut natura* y como un «inconsciente sustancial», respecto de la cual la voluntad efectiva, que queda subsumida en el juicio, es todavía menos que un instrumento formal que encauza o bloquea, a saber, una capacidad de asentir (de concebir adecuadamente) ante lo espontáneo-necesario si la autoconciencia es suficientemente lúcida. Spinoza le llama a esto *conatus*, pero por la posición que ocupa y la función que desempeña en la arquitectura del ser humano se advierte su afinidad con las nociones de eros y de *voluntas ut natura*.

En el pensamiento moderno, quizá el mejor esfuerzo por perfilar las peculiaridades diferenciales de la voluntad en tanto que espontaneidad y en tanto que elección sea el realizado por Kant. El acceso de Kant al problema de la diferencia y de la articulación en-

38. Cfr. SPINOZA, B., *Etica II*, prop. 48 y 49.
39. Cfr. SPINOZA, B., *Etica III*, prop. 6 y 7.
40. Cfr. SPINOZA, B., *Etica III*, prop. 3.

tre las formas de lo voluntario es ilustrativo de la altura histórica en la que él lleva a cabo su intento. Kant no quiere partir de un eros o de una *voluntas ut natura* que sale de sí hacia una felicidad de la que tiene noticia mediante la belleza, el bien o el ser infinito, y tampoco acepta que el ser humano carezca de un fin de manera que el fin de la voluntad fuera su pura eficiencia. El ser humano es finito y por tanto tiene su fin fuera de él; dicho fin no cabe concebirlo de otro modo que como felicidad, pero a Kant le interesa explorar cómo se determina *autónomamente* la voluntad respecto de ese fin, le interesa —podría decirse— cómo es autónomo el eros o la *voluntas ut natura*, cómo se determinan por sí mismos prescindiendo de la consideración de la felicidad como fin. Dicho de otra manera, Kant, que cuando explora la inteligencia humana pone el acento en la finitud del espíritu humano, cuando explora la voluntad pone el acento en la espiritualidad de ese ser finito, y lo concibe no tanto como teniendo su fin fuera de él cuanto como siendo un fin en sí mismo.

Pues bien, lo que emana de una *voluntad pura* (que es como la llama Kant), las determinaciones que se da a sí un ser que es un fin en sí mismo en orden a su acción, son los principios de la moralidad. Estos principios morales, tal como los concibe Kant, no son muy distintos de los concebidos por Platón o Santo Tomás en función de la idea de bien o de Dios, sólo que ahora emergen del hombre mismo y, por otra parte, tampoco son muy distintos de los concebidos por Spinoza para regular la acción humana, sólo que ahora emergen en la perspectiva opuesta a la del mecánico fatalismo spinozista, a saber, en la de la libertad radical del hombre.

Al pasar al análisis de la voluntad como elección, Kant se encuentra con el problema de que los principios morales que emergen de la voluntad pura no son suficientes para orientar la acción humana en la vida ordinaria y concreta[41], y mucho menos los que

41. «Hasta ahora resulta cierto que [la universalidad de la máxima como ley] no tiene validez para nosotros porque interesa (esto supone heteronomía y dependencia de la razón práctica de la sensibilidad, concretamente de un sentido básico, con lo que nunca podría ser realmente legislativa), sino que interesa porque es válida para nosotros como hombres, puesto que surge de nuestra voluntad en cuanto inteligencia y, por tanto, de nuestro auténtico yo; pero lo que pertenece al mero fenómeno será necesariamente subordinado por la razón a la constitución de la cosa en sí». KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cap. III. (AK IV, 460-1).

emergen de la razón pura teórica. Kant sabe que el mundo físico no depende en su constitución de lo que el hombre haga, pero que el mundo histórico-social sí y que, por consiguiente, el saber acerca del mundo no suministra claves para el saber acerca de lo que depende de la libertad humana y que el saber rigurosamente fundado que se obtiene de ésta son unos principios formales que no bastan para orientar la acción humana en concreto. Kant, que identifica voluntad y razón práctica, no se decide del todo a dar el paso que Aristóteles propone con su fórmula «lo que hemos de hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo»[42], pero Nietzsche sí.

Nietzsche es quizá el pensador que ha explorado más a fondo las características de la voluntad humana en la historia de la filosofía. Ya anteriormente, se ha citado la definición nietzscheana del hombre en términos de voluntad como el animal que puede prometer y se ha puesto en correlación con la definición tomista del hombre como el ser que se propone sus fines y con la kantiana del hombre como fin en sí mismo.

Ahora debe aparecer con más claridad hasta qué punto a partir del siglo XIV se disuelve la concepción oréctica de la voluntad propia del mundo griego y se va extendiendo la concepción efusiva y creadora de la voluntad que había tenido su origen en la tradición judeocristiana. Y desde luego, la extensión de esta concepción transcurre en paralelo con la transformación creciente del mundo por parte de la acción humana. El problema era hacer compatibles estos dos acontecimientos sin perder la primacía del *theorein*, de la contemplación intelectual, que era lo más preciado de la herencia griega.

¿Cómo mantener el primado de la contemplación intelectual de las cosas «que son siempre de la misma manera y no dependen del actuar humano» en un momento histórico en el que el crecimiento de la humanidad obliga cada vez más a configurar el mundo de formas cada vez nuevas y en dependencia del actuar humano?

42. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* II, 1: 1103 a 32-33. Para una comparación entre el sentido antiguo y el sentido contemporáneo de la praxis ética en el plano social, cfr. LLANO, A., *Libertad y sociedad*, en LLANO, A., y otros, *Etica y política en la sociedad democrática*, Espasa-Calpe, Madrid 1981, pp. 75-126 y ARENDT, H., *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona 1974.

Probablemente, el intento más grandioso de hacer compatibles ambas exigencias sea el realizado por Hegel: la historia puede ser contemplada cuando ya ha pasado; la acción de la voluntad es comprendida por el intelecto cuando ha sido consumada. Si la acción de la voluntad es anterior a la luz del intelecto, la acción es ciega; pero si se quiere contemplar antes de que haya habido acciones, antes de la representación del drama de la historia, no hay más realidad contemplable que el mundo físico, las realidades materiales. Pero ocurre que esa es realmente la dinámica de la vida; frecuentemente para saber lo que debemos o podemos hacer, hemos de hacer primero lo que queremos saber[43].

Nietzsche es considerado, por una parte, el mayor iconoclasta de entre todos los filósofos en cuanto que rechaza cualesquiera principios morales, fines de la voluntad o criterios de elección legados por la tradición histórica de Occidente. Y por otra parte, es considerado como el filósofo de la voluntad de vivir, de la voluntad satisfecha que, desde su plenitud vital, configura siempre nuevos mundos histórico-culturales, mundos que son cada vez de una manera distinta y dependen de lo que el hombre quiera y haga.

Situándose en la primera perspectiva, Nietzsche niega cualquier heteronomía de la voluntad, cualquier referencia del eros o de la *voluntas ut natura* al bien o a Dios, negando la existencia de tales fines, y afirma la autonomía de la voluntad, pero negando que se trate de un *conatus* automático o de una *voluntad pura* que se autodetermine en términos de imperativo categórico. Se trata de una voluntad autónoma que no es impulsada o atraída por el amor hacia algún otro ser o realidad, ni es motivada por ninguna norma. Si acaso, el único deber de esta voluntad es dinamitar todos los montajes ético-metafísicos que legitiman una configuración sociocultural que bloquea y reprime a esa voluntad en su aspiración a la vida (es decir, la metafísica y la ética que son ideología en el sentido peyorativo del término).

Nietzsche se apoya, por una parte, en una crítica psicologizante y en una argumentación *ad hominem* contra la ética y la metafísi-

43. A esta formulación paradójica se adecúa lo que en el capítulo anterior se ha denominado «experiencia» y «conciencia hermenéutica», a propósito de las cuales se señaló la posición de Hegel.

ca, y, por otra, en una consideración sociológica según la cual los ideales ético-metafísicos han perdido realmente su vigencia social y se mantienen por inercia cultural[44].

Es decir, frente a la actitud de dar prioridad a un determinado bien sobre la verdad, de dar prioridad a los viejos valores frente a la verdad del saber que se construye, Nietzsche adopta la actitud de dar prioridad a otro determinado bien sobre la verdad, de dar prioridad al valor de la fecundidad y del poder de la voluntad frente a la verdad del saber que versa sobre lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano.

Situándose en la segunda perspectiva, en la de la voluntad satisfecha, Nietzsche llega a resultados que no difieren mucho de los de Kant y ni siquiera de los de Scheler. Si recordamos la tesis de Scheler de que no somos felices porque hacemos el bien sino que hacemos el bien porque somos felices, y tenemos en cuenta que la voluntad satisfecha de Nietzsche es la voluntad feliz, entonces cabe decir en este punto con Nietzsche (y con Platón, Santo Tomás, Spinoza, Kant y Scheler), que lo que espontáneamente emana de una voluntad satisfecha es sólo y siempre lo bueno y lo bello, tanto en el nivel de la espontaneidad como en el de la elección: todo lo que una voluntad así elige es bueno y bello.

El problema irresoluble que surge en este planteamiento, y que el propio Nietzsche advierte, es el cómo puede ser feliz y estar satisfecha *absolutamente* una voluntad que es finita. Que es finita significa para Nietzsche —y para todos los filósofos— que ha tenido un comienzo. La respuesta nietzscheana al problema planteado estriba en pensar esa voluntad y, sobre todo, en ejercerla como absoluta a pesar de su comienzo (su finitud) para que su comienzo no le sea ajeno o externo y negando o rechazando cualquier absoluto externo irreductible. Ahora bien, la solución es ficticia porque la voluntad no supera verdaderamente su principio por el hecho de quererlo.

44. Una exposición de la crítica psicologizante y sociologista de Nietzsche puede verse en *Conciencia y afectividad Aristóteles, Nietzsche, Freud*, ya citado. Se muestra ahí que la argumentación *ad hominem* de Nietzsche no alcanza a la cuestión de la verdad o falsedad de las proposiones éticas y metafísicas. Cfr. también HERNANDEZ PACHECO, J., *Vida y trascendencia. Estudio sobre Nietzsche*, Herder, Barcelona 1989; VICENTE ARREGUI, G., *La cultura y la historia contra la verdad y el bien. Nietzsche* en «Themata» 8 (1991), pp. 115-60.

Encerrarse voluntariamente en la propia finitud no es alcanzar de hecho la infinitud, como se verá detenidamente en epígrafes sucesivos.

Si se interpreta desde una perspectiva formal todo este proceso histórico de exploración de las características de la voluntad, hay que decir que a medida que el intelecto contemplativo va perdiendo terreno frente a la razón constructiva, el saber del fin y la tendencia hacia él van cediendo terreno frente a la elección y construcción de los medios; se va atrofiando la ética mientras se hipertrofia la técnica; y la reflexión sobre sí a que obliga la conciencia de estar perdido encierra a cada sujeto en un individualismo del que no puede escapar. Desde esta perspectiva se puede interpretar que los causantes de todos los males de la modernidad son los voluntaristas del siglo XIV.

Esta perspectiva es formal en el sentido de que establece como axiomática una determinada sistemática de los factores cognoscitivos y desiderativos, estudia la alteración de un factor y observa la alteración de los demás en función del primero, concluyendo que como la alteración del primero fue un error, lo que se sigue de la alteración de los demás son *necesariamente* males. Este procedimiento de concebir al hombre y a la historia como sistemas, o mejor dicho, como el sistema, lo acuñó Hegel, y lo han utilizado profusamente tanto la izquierda como la derecha hegeliana. Y no es que no tenga muchas virtualidades heurísticas, que las tiene, es que puede resultar muy parcial porque desde la formalidad del sistema casi siempre es posible descender a la historia y a la sociología para encontrar hechos que confirmen una u otra interpretación. Por eso, es conveniente conjugar ese esquema interpretativo con otros y acercarse a la historia y a la sociología por otros caminos y con otros métodos.

En concreto, puede suponerse que la autoconciencia humana ha crecido históricamente en extensión y en profundidad, como se vió en el capítulo anterior, que lo mismo le ha ocurrido a la voluntad, que algo semejante puede decirse de la libertad humana, etc. Además, se puede suponer que esos crecimientos no están perfectamente acompasados. Y si se admite esta suposición, hay que concluir que la relación entre los factores cognoscitivos y desiderativos no es constante[45], lo cual pone en entredicho el carácter

45. Sobre la hipótesis de que en las configuraciones socioculturales la relación entre la variable independiente y las restantes variables es cambiante, Cfr. CHOZA, J.,

sistemático del hombre y la historia, o mejor dicho, de la historia humana (y mucho más si se admite que el azar es un factor que también juega en la historia). En fin, también se puede suponer que la «cantidad» de bien y de mal es constante en la historia, o que crecen ambos históricamente de modo acompasado o desacompasado, etc.

El esquema interpretativo hegeliano se presta muy bien a usos ideológicos indecidibles porque el intérprete puede considerar como variable independiente lo que él considera el bien máximo, y el sistema mismo dará como resultado que todos los males se siguen de la conculcación de ese bien que fue *eo ipso* el error.

Pero si se tienen en cuenta los otros posibles esquemas interpretativos, se echa de ver que el punto de vista empírico-positivo es también imprescindible en sociología y en historia, como piedra de toque de otras interpretaciones. Si el proceso histórico de exploración de las características de la voluntad se interpreta desde el punto de vista genético y del crecimiento real, entonces puede decirse que la voluntad ha ido ejerciéndose cada vez más como potencia transformadora y configuradora, y que eso significa una cierta ampliación —no hace falta precisar ahora en qué sentidos— del eros tanto en cuanto espontaneidad como en cuanto elección, y puede decirse esto porque concuerda con las diversas interpretaciones de la historia de la voluntad y con los hechos.

4. *La acción humana. «Praxis», «poiesis» y «autopoiesis»*

Al final del capítulo anterior, se dijo que la mutua implicación de sujeto e intelecto tenía su lugar propio en el plano de la razón práctica, que es el de la articulación entre la conciencia vital, la voluntad y el intelecto. En la decisión y la acción, y en el saber en ellas implicado —la razón práctica— se alcanza la unidad de todas las instancias operativas del hombre, pues todas concurren en una única acción. Cuando se dice que en la razón práctica se articulan la conciencia vital, la voluntad y el intelecto, se quiere decir que la

Reflexión filosófica y desintegración cultural en la antropología de G. B. Vico en «Anuario Filosófico» 14/2 (1981), pp. 23-48.

razón práctica consiste en la articulación del eros y las demás tendencias, con todas las realidades captadas intelectualmente, justamente mediante la voluntad electiva, pues tales articulaciones son la materia sobre la que versa la elección. Esto significa que la unidad real del ser humano en sí y con la realidad se gana o se pierde en su acción libre.

Ya se ha indicado también que la conciencia vital y la voluntad connotan máximamente al sí mismo personal mientras que la conciencia intelectual no lo connota. El sujeto, que no comparece en el puro saber teórico intelectual sí comparece en la decisión, puesto que se decide sobre aquello que depende de *mí*. El sujeto o el yo, está máximamente comprometido en la decisión, y, en el fondo, en cada decisión, lo que está en juego es el mismo sujeto. Elegir es elegirse. Como la razón práctica articula el conocimiento intelectual con la voluntad y la conciencia vital, en ella sí comparece el sujeto, y puede decirse que la razón práctica media entre el sujeto y el intelecto.

Por eso, un intelectualista tan neto como Aristóteles sostiene firmemente que los hábitos intelectuales positivos —las virtudes intelectuales— no hacen bueno al hombre en cuanto hombre, mientras que los hábitos de la voluntad y de las demás tendencias —las virtudes morales— sí lo perfeccionan como hombre. A nadie le pasa nada por opinar, pero sí por elegir, porque por elegir nos forjamos un cierto carácter.

De este modo, cabe decir que la razón teórica, o el saber especulativo, que aparece como la capacidad específica del ser humano que lo distingue de los demás animales, —aquello por lo que el hombre puede decir «yo»—, ni perfecciona al ser humano en cuanto tal ni está comprometido en la subjetividad, mientras que ésta comparece, se compromete y se perfecciona en la razón práctica y la decisión. Quien protagoniza la vida humana es la decisión y la razón práctica. Desde este punto de vista, hay que decir que la voluntad específicamente humana —la *boulesis* y la *proairesis*— es tan espiritual, es decir, tan reflexiva e infinita como el intelecto.

La elección media entre el sujeto y el intelecto, a través de ella se trenzan en la acción lo que el sujeto es y lo que sabe, y en esa elección, el sujeto se configura a sí mismo. La unidad real del ser humano se gana o se pierde en la decisión.

En la filosofía griega y medieval la actividad consciente del hombre se desglosaba en dos tipos:

— *Praxis,* que se tradujo al latín por *actio (agere, actum),* y al castellano por *acción.*

— *Poiesis,* que se tradujo al latín por *factio (facere, factum)* y al castellano por *producción.*

A la primera categoría se adscribían todas las acciones correspondientes al saber ético y jurídico, es decir, todas las acciones morales, definidas como aquellas que perfeccionan al sujeto que las realiza en cuanto hombre. Y a la segunda categoría se adscribían todas las acciones correspondientes al saber técnico y artístico, definidas como aquellas que configuran la realidad extrasubjetiva y que perfeccionan al sujeto que las realiza en cuanto a su saber hacer[46].

Esta distinción sufre una serie de avatares en el mundo moderno que no son del caso, pero tanto en el mundo clásico como en el moderno está vigente la convicción de que el hombre se autorrealiza a través de la acción práctica: a través de la acción ética y política en la antigüedad y en la modernidad, y también a través del trabajo en la modernidad[47].

El proceso de determinación de la acción humana, el proceso de la razón práctica, suele considerarse en el plano psicológico individual. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que, cuando tal proceso se consolida, se expresa en la realidad extrasubjetiva, se objetiva en el orden cultural. De este modo, el niño más que *inventar,* por sí mismo los procesos operativos, los *aprende,* y aprende los que están objetivados en su medio cultural en el momento en que nace. Este aprendizaje es lo que se ha llamado proceso de socialización, que no es sino el aprendizaje por parte del sujeto de las pautas de comportamiento vigentes en una sociedad. Tales pautas pueden ser de tipo político-moral o de tipo técnico-profesional.

Así pues, el hombre posee su propia unidad y se autorrealiza en la acción libre. Ahora bien, ¿cómo se articulan en la acción libre espontaneidad y reflexión, deseo y elección? Ya se ha señalado que

46. Una exposición detallada de la distinción entre *praxis* y *poiesis* puede encontrarse en PALACIOS, L. E., *Filosofía del saber,* Gredos, Madrid 1962.

47. Sobre este tema cfr. ARENDT, H., *La condición humana,* ya citado.

esta articulación es históricamente variable y que la historia registra un incremento real de la capacidad de decisión. ¿Es la capacidad de decisión humana absoluta?

La subjetividad humana es intrínsecamente finita. Pues bien, para una subjetividad finita, la voluntad espontánea, es deseo y tendencia hacia una felicidad que aparece como una generalidad abstracta. Por ello, el hombre se autodetermina respecto de ella. La voluntad como elección es *autoconstitución* y *autodestinación*, es decir, *autopoíesis*. Ahora bien, en una subjetividad finita como la humana, en una subjetividad que no es autoconciencia absoluta ni transparencia pura, la autoconstitución, el «hacerse a sí mismo», «el darse un cierto carácter», opera sobre algo previamente dado, que es el organismo biológico y su modulación por la cultura en lo que se ha llamado *síntesis pasiva*. La autodestinación, el proponerse fines o prometer, opera sobre un horizonte en el que diversos fines concretos aparecen como determinaciones adecuadas de la felicidad en cuanto generalidad abstracta[48].

De este modo, habría que concluir que la autoconstitución y autodestinación del hombre tiene supuestos, o dicho de otro modo, la autorrealización del hombre está —como su autoconciencia— *situada*. Ahora bien, la cuestión no está todavía solventada porque es posible querer o no querer tales supuestos y tal situación, como se verá al hablar de la libertad fundamental y de la angustia.

---

48. En realidad la autodestinación respecto de un fin absoluto, modulada mediante la referencia a fines concretos, arranca de la síntesis pasiva, pues es en la categorización llevada a cabo por el inconsciente afectivo-valorativo y el cognoscitivo-expresivo donde tiene lugar la configuración de los arquetipos y, en general, la de las síntesis entre valores y modelos que operan inconscientemente y afloran a la conciencia como cauces de la autorrealización personal, tanto en el plano religioso y moral como en el afectivo, familiar, social, profesional, etc., pues los arquetipos o los valores-modelos integran de modos diversos esos planos.

Por valor se entiende aquí lo definido como tal por la filosofía de los valores y luego comúnmente aceptado en el lenguaje filosófico del siglo XX. Por modelo se entiende aquí la acción, la forma cultural o el sujeto concreto en que se encarna el valor en cuestión. La conexión y sobre todo la ruptura de las conexiones entre valores y modelos han sido muy estudiadas en el campo de la sociología y la psicología porque en función de ellas tienen lugar la constitución y desintegración de las configuraciones socioculturales y de la identidad personal. Para una exposición de conjunto de algunos de los principales estudios sobre el tema cfr. ROCHER, G., *Introducción a la sociología general*, Herder, Barcelona 1979, cap. 3.

En la elección se elige, desde luego, algo, pero lo que siempre resulta elegido es uno mismo. No se trata sólo de querer algo para sí, sino *eo ipso*, de quererse a sí para algo. Esto es autodestinación, pero por eso mismo es también autoconstitución, porque no se es lo mismo cuando se compromete uno con unos valores y unas tareas o con otros. De este modo, el sujeto humano se profundiza a sí mismo o se ahonda a sí mismo mediante sus elecciones. A través de su duración, de su estar por encima del tiempo pero a la vez en él, la voluntad pone actos que recoge sobre sí sin que se escape el haberlos puesto, es decir, cumple de modo eminente lo que se había llamado inmanencia y se había señalado como constitutivo esencial de la vida.

Estar en el tiempo, que es lo que da lugar a la generalidad abstracta y vacía del intelecto y de la voluntad, es también lo que permite al sujeto ir constituyéndose en profundidad, o sea, en intimidad, en extratemporalidad o supratemporalidad, que es como habíamos definido la intimidad, y es también lo que permite al sujeto rescatarse a sí mismo del tiempo y *concretarse*, en el sentido etimológico de *cum-crescor* (crecer juntamente con), de ser profundidad personal en crecimiento.

Estar en el tiempo, implica pues que el hombre *se va* realizando a sí mismo, en forma de *proceso*, pero también que tal proceso de crecimiento no concluye nunca. Estar en el tiempo significa que hay una distancia constitutiva entre los fines que el hombre puede proponerse conscientemente y alcanzar, y la infinitud del pensar y el querer en su universalidad abstracta. Por eso, los fines que el hombre se propone no le saturan y su voluntad, su deseo, queda siempre insatisfecha. Dicho de otro modo, hay tiempo y hay historia, porque hay distancia entre lo particular realizado y la generalidad abstracta del espíritu. El hombre siempre *puede* más y tal poder más implica insatisfacción. La felicidad absoluta no es posible en la historia.

Por eso, una voluntad que es a la vez finita —porque tiene comienzo y existe en el tiempo— e infinita se refiere al futuro haciendo historia y se refiere a lo eterno esperándolo. Mientras que la actitud del hombre respecto del tiempo y la historia es fundamentalmente activa, y viene determinada en muy buena medida, por la noción de trabajo, la actitud respecto de la eternidad es pasiva, y viene determina-

da en muy buena medida, por la noción de don o de premio. Obviamente, el tema de la esperanza en el don, pertenece a la religión[49].

El no poner actos en el tiempo significa obviamente no sacarlos del tiempo y no «sacarse» uno mismo de él, significa mantener siempre la propia vida como posibilidad universal abstracta y vacía sin vivirla —sin hacerla— realmente nunca, mantenerla en términos de lo que Hegel llama la existencia indeterminada, sin autorrealizarse en absoluto, en una actitud que muy adecuadamente puede llamarse *avaricia existencial*, porque la avaricia del dinero es la renuncia a obtener algo en concreto para mantener la posibilidad abstracta de obtener.

Pero la *autopoiesis* es a la vez *poiesis*, porque lo que la voluntad hace con el cosmos o sobre el cosmos, lo que hace con los demás y para los demás, queda consolidado no sólo como hábitos en el sujeto, sino también como objetivaciones extrasubjetivas e intersubjetivas, de manera que la totalidad de los artefactos, de los entes artificiales, desde las herramientas de trabajo hasta el dinero, pasando por las ciudades y las instituciones, en cuanto que objetivaciones de la voluntad, significan que el universo entero queda referido a fines, o lo que es igual, convertido en medio, con lo que el universo entero resulta acogido en la capacidad de decisión, en la libertad humana.

49. Singular importancia adquiere, desde este punto de vista, la escatología, pues en ella se trata de considerar cómo se articulan historia y eternidad.

CAPITULO XI

LIBERTAD Y LIBERACION

1. *Fenomenología de la libertad*

La libertad aparece en la vida ordinaria al menos de cuatro modos distintos. A veces, se presenta como el valor más estimado en el mundo contemporáneo y tal vez en todos los tiempos: se promete, se proclama, se aspira a lograrla y también, en ocasiones, se teme, se restringe o se aniquila. La libertad aparece pues como un valor, como algo que hay que realizar, como un objetivo que puede ser alcanzado o no. La libertad no está tanto en el plano de lo dado, como en el de las conquistas. La libertad entonces aparece como liberación, que es el proceso a través del que se alcanza la libertad, la remoción de todos los obstáculos que la impiden, la supresión de todas sus limitaciones.

El proceso de liberación puede entenderse en dos niveles: el sociohistórico político y el biográfico personal moral. La liberación política pertenece al nivel de las colectividades; es la libertad que un pueblo se da a sí mismo en el orden social. Pero también aparece la liberación como un valor a conseguir en el plano personal. La liberación individual se presenta como aspiración cuando se desea «no ser un hombre masa», «tener una personalidad propia», «ser sí mismo», es decir, actuar según el propio modo de ser, o «tener que realizarse». Desde este punto de vista, la libertad aparece no tanto como un valor social cuanto como un logro personal que puede alcanzarse o no.

Por otra parte, la libertad se presenta también en la vida y el lenguaje ordinario, en otras ocasiones, no como un valor a conseguir, sino como una propiedad que se posee, como algo que está dado, en el mismo modo en que lo están la afectividad, el pensamiento o la voluntad. La libertad se muestra entonces como una característica de la voluntad, o para ser más exactos, como una pro-

piedad de algunas acciones voluntarias. El hombre es libre porque puede elegir en cuanto que no todo le es dado necesariamente sino que hay un ámbito de acciones que depende de su libre decisión.

Finalmente, hay una cuarta perspectiva en la que la libertad aparece como lo más radicalmente constitutivo del ser humano, como lo máximamente sagrado e intocable que hay en él, de manera que no puede perderse porque parece que fuera casi lo mismo que su ser. Ahora, la libertad no es tanto algo que se *tiene* como algo que se *es*. Este aspecto de la libertad se pone de manifiesto en situaciones límites de la persona, como por ejemplo, cuando el hombre ha de disponer de su vida como una totalidad, y se recoge en el habla cotidiana en expresiones del tipo «yo hago con mi vida lo que quiero porque para eso es mía», «yo seré lo que quiera ser» o «voy a dedicar mi vida a...». En estas expresiones, la libertad no se presenta como una cualidad que se posee, o como una propiedad de la voluntad, ni como un valor que debe ser realizado sino, más bien, como algo que afecta al ser mismo del hombre en un sentido muy radical, de modo que cabría identificar al yo con la libertad. En cuanto que «yo soy lo que quiera ser», mi ser se me aparece como libertad.

Pues bien, en la exploración filosófica de la libertad tal como se ha llevado a cabo a lo largo de los veinticinco siglos de historia que tiene la filosofía, se han analizado estos cuatro aspectos bastante minuciosamente en su totalidad o parcialmente, en relación con los problemas más específicos de cada época o con las amenazas para la libertad que se han experimentado en cada momento más vivamente. Esta diversidad posible de enfoques ha dado lugar a planteamientos y definiciones de la libertad a primera vista muy diferentes, pero que considerados atenta y ordenadamente sobre el «mapa» de los momentos y niveles de la libertad resultan mutuamente aclaratorios.

Los dos primeros sentidos de la libertad aquí definidos la presentan como un objetivo, como algo a conseguir a través de un proceso que es justamente llamado «proceso de liberación». La idea de liberación plantea el problema del crecimiento de la libertad. Como ha señalado Leonardo Polo[1], no basta con responder a la cuestión

1. Cfr. POLO, L., *La libertad posible* en «Nuestro Tiempo» nº 234, diciembre de 1973, pp. 54-5.

de si el hombre es libre o no sino que hay que plantear la pregunta de si el hombre es siempre igual de libre, de si cuenta siempre con la misma libertad. Porque si el hombre es siempre igual de libre y no cabe una ganancia biográfica e histórica de libertad, entonces el tema de la libertad pierde su interés al quedar fuera del progreso humano. Por tanto, no basta con considerar que el hombre es libre; es preciso analizar cómo aumenta la libertad biográfica e históricamente.

En el capítulo IX se ha mantenido la existencia de un proceso histórico de constitución de la autoconciencia a través del cual el hombre se entiende a sí mismo de modo progresivo como una autoconciencia intelectual y libre. Como la persona es el ser que dispone de sí, la toma de conciencia del propio carácter de persona implica la advertencia progresiva de la libertad. El percatarse de la propia libertad es solidario del esfuerzo para remover los obstáculos que impiden su real ejercicio. Por eso, si antes se ha afirmado que la noción de conciencia es típicamente moderna, ahora hay que afirmar que toda la modernidad puede ser entendida como un proceso de liberación o emancipación[2]: «Es sobre todo en el siglo de las Luces y con la Revolución Francesa cuando resuena con toda su fuerza la llamada a la libertad. Desde entonces muchos miran la historia como un irresistible proceso de liberación que debe conducir a una era en la que el hombre, totalmente libre al fin, goce de la felicidad ya en esta tierra». El proceso moderno de liberación se emprende en primer lugar como un desarrollo de la ciencia y la técnica, que permite la liberación del hombre de la naturaleza al someterla a su voluntad. A la vez, el movimiento moderno de liberación se fija como objetivo político y social la supresión del dominio del hombre sobre el hombre y la promoción de la igualdad y fraternidad entre todos los seres humanos, suprimiendo la esclavitud, la servidumbre legal, etc., y reconociendo de modo creciente el derecho de todos (con independencia del origen familiar, el sexo, la religión, el nivel económico o cultural, etc.) a participar en el ejercicio del poder político. Finalmente, y sobre todo, el movimiento moderno de liberación debía aportar al hombre la libertad de pensamiento y decisión. Se proponía darle el valor y la audacia de servirse de su propia razón, co-

2. Así lo hace, por ejemplo, la Instrucción sobre *Libertad cristiana y liberación*, de donde está tomado el diagnóstico sobre el proceso moderno de emancipación (cfr. nn. 5-19).

mo reza el lema kantiano (*sapere aude*), en la configuración tanto de su propia vida como de la sociedad.

Sin embargo, y a pesar de los espectaculares logros obtenidos en el proceso moderno de emancipación, han aparecido también resultados sumamente ambiguos de los que es agudamente consciente la actual sensibilidad postmoderna[3]. El desarrollo de la técnica, que ha permitido el dominio del hombre sobre la naturaleza, amenaza ahora con destruirla, y se convierte en medio de opresión de unos pueblos por otros. Las conquistas de la libertad en el campo social y político se han visto contestadas desde dentro de la sociedad moderna por nuevas formas de tiranía y sistemas totalitarios que no habrían sido posibles en la época anterior al progreso tecnológico. La libertad de pensamiento y acción es amenazada por el hecho de que el control puede hoy alcanzar a la intimidad de los individuos. Además, en no pocas ocasiones, el esfuerzo de liberar el pensamiento y la voluntad ha llevado a considerar que la moralidad como tal constituía un límite irracional que el hombre, decidido a ser dueño de sí, tenía que superar, generándose de este modo nuevas formas de violencia y opresión entre los hombres[4].

Estos ambiguos resultados del proceso moderno de emancipación, constatados desde perspectivas filosóficas muy distintas, obliga a considerar de nuevo críticamente el concepto moderno de libertad. La libertad no es desvinculable de la verdad y el bien.

La idea del crecimiento de la libertad pone también sobre el tapete la cuestión de su finitud. La libertad humana puede crecer, pero es siempre finita y limitada. La libertad humana no es absoluta porque está sobre todo limitada *a parte ante* por lo que se ha llamado *síntesis pasiva*. No sólo se trata de que la realidad limita nuestra libertad porque no es permeable a nuestros deseos, es que está *situada* en su origen. Nadie ha elegido el modo de ser que le constituye como sujeto. Nadie ha elegido ni su constitución biológica, ni su

3. Cfr. LLANO, A., *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1988 y BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989. Una buena exposición de la ambigüedad de los resultados de la modernidad puede verse también en CAMPILLO, A., *Adiós al progreso*, Anagrama, Barcelona 1985. En las tres obras puede encontrarse más bibliografía sobre este asunto.

4. Veáse, por ejemplo, el análisis de BALLESTEROS, J., *La violencia, hoy* en la obra ya citada dirigida por A. Llano, *Etica y política en la sociedad democrática*.

temperamento psicológico, ni su entorno educativo sociocultural. Todo ello está dado antes de que se constituya la voluntad libre. No es que el hombre no sea libre en ningún sentido frente a los factores que constituyen la síntesis pasiva (que lo es, como se verá más adelante), pero indudablemente estos factores limitan a *parte ante* su libertad. La libertad humana aparece, pues, como finita.

Por último, a la hora de considerar cómo se presenta la libertad en la vida corriente, es preciso afirmar con Max Sheler que la libertad y la vivencia de la libertad no coinciden[5]. Puede haber una «sensación» muy grande de libertad y una libertad real mínima. Hay quien cree que es libre absolutamente porque está desligado de todo compromiso, pero éste es un sentimiento engañoso. La sensación de libertad que procede de una falta de motivación profunda denota en realidad falta de libertad. Decir que se es libre porque se opera por impulsos y no por obligaciones, es un modo de engañarse. La sensación de libertad aparece cuando se actúa sin ningún compromiso porque no se sabe por qué se actúa de determinado modo, pero en tales circunstancias es preciso sospechar que se actúa por algo distinto de la libertad[6]. Como afirma Scheler, cuanto más libre es alguien, más predecible es su conducta. El hombre caprichoso es el hombre falto de libertad, como es falto de libertad aquel hombre para el cual «las situaciones y los impulsos instintivos provocados por éstas, tienen consecuencias decisivas y unívocamente determinantes para sus acciones»[7]. Por eso, la conducta libre se *comprende* con base en motivos y razones, mientras que la actuación caprichosa se *explica* con base en procesos causales de corte psicológico[8]. La libertad no es arbitrariedad o indeterminación pura, sino más bien la capacidad de autodeterminarse. La esencia de la arbitrariedad «consiste en que 'el yo' que decide no incluye la plenitud del vivenciar en forma compacta, sino que flota con absoluta vacuidad por encima de las vivencias»[9].

5. Cfr. SCHELER, M., *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit* en ed. cit., t. 10, pp. 157-61.
6. Cfr. POLO, L., *La libertad posible*, pp. 63-4.
7. Cfr. SCHELER, M., *Zur Phänomenologie*, p. 159.
8. Cfr. *Id.*, pp. 160-1.
9. *Id.*, p. 163, nota 1.

A lo largo de este tema se va a considerar la libertad según los cuatro sentidos que se han distinguido inicialmente, que se corresponden con las cuatro dimensiones de la libertad establecidos por Millán Puelles[10]. Estas, en orden inverso al anterior son: *la libertad fundamental*, es decir, la radical apertura del hombre a la realidad, el *libre albedrío*, la capacidad de autodeterminación y elección del ser humano, *la libertad moral*, que es la libertad que el hombre consigue para sí mediante el ejercicio de su libre albedrío, es decir, la autoposesión o dominio sobre sí y la *libertad política*, que es la libertad que se da a sí misma la comunidad política. Estas cuatro dimensiones de la libertad se pueden caracterizar desde el punto de vista de la actividad humana diciendo que la libertad fundamental es *querer* en su máxima infinitud y reflexividad, que el libre albedrío es *preferir* o *elegir*, que la libertad moral es *poder* y la libertad política es *ser permitido* o *alentado* es decir, que me dejen.

2. *La libertad fundamental. La angustia*

Se ha sostenido ya que por el intelecto y la voluntad el hombre está radicalmente *abierto* al mundo, por cuanto que ambas facultades tienen por objeto formal a la realidad. Todo lo que es en cuanto que es puede ser pensado y querido. El ente, lo verdadero y lo bueno se convierten entre sí. El intelecto y la voluntad son tan amplios como lo real, e incluso más, porque también lo que no existe puede ser pensado y querido. El hombre es un ser creativo. Por ello, se ha dicho anteriormente que el hombre tiene mundo, y no perimundo como el resto de los animales. El hombre puede *objetivar* la realidad y determinar su conducta por el modo de ser de los objetos y asuntos, dirigir su actividad según la índole propia de las cosas, adaptarse a la naturaleza de los asuntos.

Esta apertura a lo real constituye la libertad en su acepción más radical, la libertad fundamental, que no es sino la infinitud formal de las facultades superiores humanas. «El hombre es un ser

10. Cfr. MILLAN PUELLES, A., *Economía y Libertad*, Confederación Española de las Cajas de Ahorros, Madrid 1974. El mismo esquema es también seguido por ALVIRA, R., *¿Qué es la libertad?*, Ed. Nacional, Madrid 1976.

libre, en primer término, porque su existencia tiene un horizonte indefinido, que trasciende todo ámbito sectorial. A su ser le corresponde una agilidad o soltura, porque está abierto en principio a todas las cosas, porque no queda aprisionado en ningún restringido ámbito de la realidad»[11]. Como ya se ha indicado, la infinitud formal de las facultades humanas *redunda* en las inferiores como plasticidad y universalidad. También esta infinitud formal, esta apertura al mundo, se refleja corporalmente en la posición erecta del hombre. Como ha escrito Buytendijk, «la impresión decisiva que recibimos de la corporeidad del hombre como tal —en contraposición con los animales— es su posición erecta; la forma apariencial humana expresa libertad y estabilidad (...). Esta imagen general de la apariencia exterior del cuerpo humano, la posición erecta, el estar moviéndose libremente frente a un mundo, al cual se experimenta como lo opuesto (objetivo), es la forma como se manifiesta un ser que avanza de un proyecto a otro y tiene en sí perspectivas ilimitadas»[12]. En cuanto que el hombre puede objetivar la realidad, su posición en el mundo es una implantación libre, incluso corporalmente.

También se ha mantenido anteriormente que la capacidad humana de objetivar la realidad se corresponde con su carácter de sujeto. Sólo es propiamente sujeto el ser que es capaz de objetivar. El hombre es sujeto por cuanto que, al poder objetivar la realidad, puede tomarse a sí mismo como objeto tanto en el plano teórico como en el práctico. El hombre no es sólo objeto de su propio conocimiento, sino que puede tomarse a sí mismo como objeto de su conducta y en esa medida, modelar libremente su vida. La existencia subjetiva es una existencia reflexiva, una existencia que mantiene una relación consigo misma. Con palabras de Marx, «el bruto es, de una manera inmediata, uno y lo mismo que su actividad vital. No se distingue de ella. *La* es. El hombre hace objeto de su querer y de su conciencia a su actividad vital propia. No hay determinación con la que de un modo inmediato coincida. La actividad vital consciente distingue por sí sola al hombre de la actividad vital del bruto. Justo y sólo por ello, el hombre es un ser genérico. O bien sólo porque

11. LLANO, A., *El problema de la libertad* en *El futuro de la libertad,* p. 57.
12. BUYTENDIJK, F. J. J., *La mujer,* Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 43, citado por LLANO, A., *o. c.,* p. 58.

es un ser genérico es justamente por lo que es un ser consciente, vale decir, un ser al que su propia vida le es objeto. Unicamente por ello su actividad es libre actividad» [13].

Desde el punto de vista metafísico de la interioridad objetiva, que es el seguido por el aristotelismo y el racionalismo, la libertad fundamental es, pues, la capacidad humana de objetivar lo real que se concreta tanto en su apertura radical al mundo como en su carácter de sujeto. Sin embargo, es más característico de los planteamientos contemporáneos considerar la libertad fundamental desde el punto de vista de la interioridad subjetiva. ¿Cómo aparece en la conciencia la libertad fundamental? Suele admitirse comúnmente que este tipo de análisis tiene como punto de partida la obra de S. Kierkegaard *El concepto de la angustia* de 1844, que pone de manifiesto el modo en que la libertad fundamental comparece en la conciencia en la experiencia de la angustia. Para él, la libertad fundamental se hace patente en la angustia, o mejor, la experiencia de la angustia *es* la experiencia de la libertad fundamental. En la angustia, el hombre es consciente de que *es* libertad.

Kierkegaard sostiene que la angustia es la experiencia de la libertad fundamental porque, radicalmente, la angustia es angustia de o ante la libertad. La angustia es la experiencia de estar completamente en manos de uno mismo, la experiencia de la posibilidad más radical de ser sí mismo o no serlo. Y ¿qué es en esta situación el sujeto que todavía no ha optado por ser sí mismo o no serlo?, ¿qué es el sí mismo por el que puede decidirse antes de que lo haga? Kierkegaard mantiene que ese sí mismo es la libertad, o sea, nada. Lo que al sujeto le angustia es la libertad para ser sí mismo o no serlo, o sea, le angustia la nada de sí mismo.

La angustia no es el miedo, que es siempre miedo a algo concreto. La angustia no parece tener un objeto determinado. Frente al miedo, parece que uno se angustia «por nada». Kierkegaard pone en relación la angustia con la posibilidad. Lo que angustia, por ejemplo, no es el fracaso, sino la *posibilidad* del fracaso, porque cuando ya se ha fracasado no se siente angustia. Lo que angustia es la posibilidad, el puede que sí y puede que no. Toda posibilidad implica su

13. K. MARX-F. ENGELS *Werke: Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, Institut für Marxismus-Leninismus, p. 516.

contrario: si *puede* que sí entonces *puede* que no. Posibilidad se opone a necesidad y a imposibilidad. La posibilidad es propia de los seres contingentes y finitos que son los que pueden ser y no ser. Por eso, la angustia es el sentimiento mas radical de los seres contingentes y finitos.

El hombre se encuentra en la necesidad de elegir, ante un conjunto de posibilidades, pero las posibilidades implican su contrario y se aniquilan mutuamente. El hombre debe elegir entre posibilidades finitas: esto expresa la contingencia. El hombre se asoma a la nada, y el vértigo ante la nada es la angustia.

Existir implica elegir, y todo elegir es un elegirse. Elegir carrera, por ejemplo, no es sólo una elección entre dos objetos, sino que lo que está en juego en esta decisión es el modo de ser del sujeto. Se trata de si yo quiero *ser* ingeniero o economista. En cada decisión está implicado el propio ser, lo que se quiere hacer consigo mismo. Por eso, en toda decisión se decide sobre sí; lo que se pone en juego o se arriesga es el propio yo. En la elección, el hombre «se la juega», porque en ella se puede realizar el propio yo o perderlo. Por este motivo, en cada decisión aparece la angustia, que no es sino vértigo ante la libertad, ante el poder hacer conmigo lo que quiera, ante el poder ser yo o no serlo.

Si ser yo o no serlo está en el tapete en cada decisión, entonces el yo no me es dado, sino que sólo lo es la *posibilidad* de llegar a ser un yo. El yo es, por tanto, puro proyecto, es decir, nada. La angustia es lo que se experimenta ante la nada de sí, ante la contingencia absoluta de la propia existencia. Cada hombre se encuentra ante la nada y como asomado al vacío. Vértigo ante lo que no se es pero se podría ser, la angustia se asemeja al vértigo físico en cuanto que atrae y repele al mismo tiempo. La angustia es también angustia ante la muerte, ante la posibilidad siempre abierta de la propia no existencia, ante la posibilidad de la imposibilidad radical [14].

---

14. Sobre la angustia cfr. KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia* y *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid 1965 y 1969 y HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*. Una buena exposición breve puede verse en RODRIGUEZ ROSADO, J. J., voz «Angustia» en Gran Enciclopedia Rialp e Id., *Angustia existencial y esperanza cristiana*, Rialp, Madrid 1964. Cfr. también LOPEZ IBOR, J. J., *La angustia vital*, Madrid 1950.

La angustia es, según el análisis existencialista rápidamente bosquejado, angustia ante la posibilidad de ser un yo o no serlo. La libertad fundamental, el «estar en manos de uno mismo», el «yo puedo hacer con mi vida lo que quiera», el que el hombre sea objeto de su propia conducta, significa pues, en última instancia, que «yo *tengo* que ser yo». Ahora bien, ¿qué es el yo al que se apela cuando se dice «yo *tengo* que ser yo?» o ¿qué es el sí mismo al que se recurre cuando se afirma «yo tengo que ser yo mismo»? Ya se ha visto que la respuesta kierkegaardiana es que tal yo es nada. Lo único que me es dado es la *posibilidad* de llegar a ser un yo.

A esta tesis, cabría oponer la afirmación de que el yo o el sí mismo no es nada, sino que tiene un contenido. Podría afirmarse que la libertad humana no es absoluta sino que tiene un límite *a parte ante,* la naturaleza humana o incluso la síntesis pasiva, y otro *a parte post,* que es la felicidad, que el hombre no puede no querer. Pero esta objeción deja intacto el planteamiento kierkegaardiano porque es precisamente la naturaleza humana, el ser libre, lo que hace que el hombre esté en sus manos, y porque cada hombre ha de descubrir a qué tiende cuando tiende a la felicidad y ha de lograrla a través de sus actos libres. El recurso a la naturaleza humana o a la síntesis pasiva no anula la tesis existencialista porque es obvio que yo puedo fracasar rotundamente en la tarea de ser yo y no por eso dejo de ser un miembro de la especie humana, y porque todas las determinaciones de la síntesis pasiva son susceptibles de ser asumidas auténticamente o no. Ser de constitución asténica, introvertido, afable, deportista, catalán, de clase media, cristiano, ingeniero, etc. no asegura llegar a ser sí mismo. Se puede ser todas estas determinaciones auténtica o inauténticamente. La autenticidad es la distancia que media entre lo genuino y la imitación, entre ser afable y preocuparse de alguien y actuar, aunque sea siempre, *como si se fuera afable, o como si* nos preocupase alguien. Es la diferencia entre ser sí mismo o representarse a sí mismo, adoptar una pose. Por ello, la síntesis pasiva no anula la libertad[15], y en general, el desarrollo de las

15. Precisamente este es el sentido de la polémica de Kierkegaard contra Hegel: aunque puedan deducirse sistemática o dialécticamente las determinaciones de las realidades finitas, incluidas las de los seres humanos, todavía eso deja intacta la cuestión de si el sujeto tiene todo ese conjunto de determinaciones siendo sí mismo o sin serlo, es decir, el núcleo de la persona y su libertad caen todavía del otro

ciencias humanas y sociales, singularmente la psicología y la sociología, que estudian empíricamente la regularidad, la probabilidad o incluso la necesidad con que se conforman las constelaciones de determinaciones particulares que constituyen la síntesis pasiva, no supone una anulación del ámbito de la libertad.

Desde el punto de vista objetivo, Aristóteles define la libertad en la *Metafísica* afirmando que «se dice de un ser que es libre cuando es causa de sí mismo» y «es libre el hombre que se tiene a sí mismo por fin último de su obrar y no depende de otro»[16]. Estas definiciones pueden resumirse en la expresión *poseerse en el origen*[17], es decir, ser libre es poseerse, disponer de sí en el acto mismo de empezar a ser, de modo que no suceda que la libertad llegue tarde o en un segundo momento, de manera que cuando el sujeto va a decidir existan ya una multiplicidad de determinaciones fuera del alcance de su libertad.

Obviamente, la expresión poseerse en el origen, o ser *causa sui*, no puede entenderse en el plano metafísico como si un ser se creara o pusiera a sí mismo, de modo que lo que el sujeto es, dependiera de su libertad, como si ésta antecediera al ser. Pero tampoco debe entenderse como si la libertad llegara tarde, de tal modo que el ser antecediera a la libertad de manera que las determinaciones fundamentales del ser humano no fueran libres en ninguna medida.

Se ha insitido anteriormente en que el intelecto humano es tan radical como las tendencias orgánicas, en que no hay en el hombre un fondo orgánico, o una animalidad ya constituida, a la que se *superponga* la racionalidad. Pues bien, lo que ahora se trata de advertir es que ser libre o poseerse en el origen significa que la libertad humana es tan radical como las determinaciones de la síntesis pasiva, que ambas son principiales. Por ello, se ha mantenido antes que el dominio de la voluntad sobre las tendencias y sentimientos era pre-

---

lado de las determinaciones particulares, ya se establezcan dialéctica o empíricamente, y eso se pone de manifiesto en la experiencia de la angustia Cfr. TAYLOR, M. C., *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard,* University of California Press, Berkeley 1980 y ECHEGARAY, G., *Debate sobre el yo. Hegel y Kierkegaard,* Memoria de Licenciatura, Universidad de Navarra, Pamplona 1985.

16. ARISTOTELES, *Metafísica* I, 29: 982 b 5.

17. La definición está tomada del prof. Leonardo Polo.

cisamente político. Del mismo modo que la autoconciencia es tan radical como el inconsciente, pero no más, de manera que no lo desplaza, la libertad es tan radical como, pero no más, que cualquier determinación natural o cultural del ser humano.

Por una parte, el sujeto es ya sí mismo cuando decide libremente serlo, cuando decide ser sí mismo, porque la síntesis pasiva ya está dada, pero por otra cuando se decide a ser sí mismo se sitúa poseyéndose en el origen, porque sólo en cuanto que se sitúa en el origen puede decidirse a ser sí mismo o no serlo, puede ser auténtica o inauténticamente sus determinaciones. Como es obvio, esta coprincipialidad no es cronológica porque si el intelecto y la voluntad tuviesen desde el principio toda la madurez y plenitud que pueden alcanzar mediante el desarrollo biológico y biográfico, entonces no habría tal desarrollo, es decir, no habría despliegue temporal. La síntesis pasiva es cronológicamente anterior a la libertad, pero cuando ésta se constituye, la asume [18]. Yo no soy libre de tener una determinada constitución biopsicológica, pero sí soy libre de asumirla o no en mi proyecto biográfico.

Por eso, la definición aristotélica de libertad como *causa sui* en el orden operativo, termina por coincidir con la de Hegel, siguiendo a Spinoza, de «conocimiento de la necesidad» [19]. Poseerse en el origen significa disponer radicalmente de sí, es decir, estar completamente en manos de uno mismo, *tener* que ser un yo. Pero el tener que ser un yo nos es dado de modo necesario. Por eso, puede también decir Sartre que el hombre está condenado a ser libre. La propia libertad es necesaria.

Hay muchas formas de vivenciar la libertad, aunque todas emanan de la vivencia del «encontrarse existiendo» [20]. La libertad se vivencia inicialmente como inquietud de libertad o como libertad

18. En todo el conjunto de determinaciones biopsicológicas y socioculturales el sujeto puede encontrar claves o criterios para empezar a ser sí mismo y para proseguirse, pero puede también no encontrarlos. Ello significa que las circunstancias socioculturales o el propio temperamento pueden facilitar enormemente o dificultar máximamente el proceso de llegar a ser un yo.

19. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Enzyclopädie*, § 158. Para un análisis detenido de este tema cfr. la obra ya citada de JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*.

20. La expresión es de Heidegger, *Ser y Tiempo*, §§ 29, 30 y 40. La ha glosado según su propio estilo ARELLANO, J., *La existencia cosificada*, Eunsa, Pamplona 1981.

tendencial. Posteriormente se vivencia en conexión con o en función de las diversas determinaciones particulares de índole biopsicológica y sociocultural. Es decir, posteriormente se vive en relación con el trabajo, con lo que el sujeto quiere ser en el orden social-profesional; en relación con la comunidad social política, según las vinculaciones e identificaciones que el sujeto quiera crear; en relación con los principios morales y religiosos, según las vinculaciones que el sujeto establezca. Y en función de todas estas posibilidades el sujeto puede ejercer su libertad de formas positivas, como son las de autohegemonía, autarquía, autointerpretación, autodeterminación y autodecisión, o de formas negativas, como son las del capricho, la arbitrariedad, la seducción, la esclavitud, la vileza y la aniquilación de sí[21].

En todas las aspiraciones a la libertad a lo que se aspira es a ser sí mismo y a trascender, y éste es también el contenido real de la felicidad. A su vez, las formas de infelicidad son los diversos modos de alienación de la libertad, de entre los cuales los más graves son los que Kierkegaard señala: no querer ser uno mismo, querer ser otro, no querer ser un yo absolutamente y querer ser sí mismo desesperadamente[22], que son los modos en que el sujeto intenta más radicalmente evadirse de sí, es decir, los grados de desesperación. Si es verdad que aquello a lo que máximamente aspira el sujeto es a ser sí mismo y a trascender, entonces la frustración suprema es la que impide la autorrealización, lo que impide ser uno mismo, que es, cabalmente, la anulación máxima de la libertad.

La libertad fundamental es, pues, reflexividad e infinitud de la voluntad y el intelecto, tal como se pone de manifiesto en la definición de Nietzsche del hombre: el hombre es el animal que puede prometer[23]. Prometer es siempre prometer-*se* y elegir es siempre elegir-*se*. Prometer es, por supuesto, poseerse en el origen, pero tam-

21. Se siguen aquí las lecciones sobre la libertad desarrolladas por J. Arellano en la Universidad de Sevilla durante el curso 1984-85.

22. Cfr. KIERKEGAARD, S., *La enfermedad mortal*, libro II, cap. 2°. Una excelente interpretación de este punto puede verse en POLO, L., *Hegel y los posthegelianos*, Universidad de Piura, Piura 1985. Sobre el yo en Kierkegaard, véase además de la bibliografía ya citada, NEGRE, M., *Fundamentación ontológica del sujeto en Kierkegaard* en «Anuario Filosófico» 21/1 (1988), pp. 51-72 y GARCIA AMILBURU, M., *La existencia en Kiergegaard*, Eunsa, Pamplona, en prensa.

23. Citado por SCHELER. M., *Die Stellung*, p. 35.

bién poseerse en el futuro, proyectarse por encima del tiempo y en él, determinarse en un sentido concreto, garantizar que a través de cualesquiera vicisitudes, uno mismo será siempre uno mismo y estará siempre allí para alguien o para algo, de esta o aquella manera, y eso es poseerse en el futuro.

Si la libertad es tener que ser un yo, la libertad culmina como fidelidad a sí mismo en cualquier circunstancia y por encima de las variaciones y oscilaciones de la existencia porque «corresponde a la fidelidad del hombre cumplir aquello que prometió»[24].

Finalmente, puede todavía perfilarse el sentido de la libertad fundamental mediante un análisis en sentido inverso al de la definición de Nietzsche, si examinamos cuáles serían las características de un ser humano que no pudiera prometer.

Si un sujeto no puede prometer y sabe con certeza que no puede prometer, lo que sabe es que no puede cumplir. Si un sujeto no puede cumplir no puede prometer, o puede hacerlo solamente en sentido ficticio o falso, es decir, sabiendo que en realidad no promete. A veces, hay momentos en la vida en que un sujeto se encuentra en esa situación, y entonces lo que vivencia es que no se posee en el futuro, y, consiguientemente, que tampoco se posee en el origen; el sujeto experimenta y dice que no es nada o que no es nadie; «pero yo ya no soy yo / ni mi casa es ya mi casa»[25].

En tal situación, el sujeto puede intentar la fuga de sí mismo en los modos que Kierkegaard enumera, pero también puede anular por completo su fuerza de autorrealización, su voluntad-libertad, e instalarse simplemente en su conciencia para ser espectador de su vida en el sentido de *asistir*, como desde fuera, al espectáculo de cómo realizan su vida las personas y los acontecimientos que le envuelven. O también puede anular por diversos procedimientos su conciencia (diversiones, evasiones, embriaguez, etc.)

Ser libre, en sentido fundamental, quiere decir, pues, en primer lugar, apertura del intelecto a la infinitud, y en segundo lugar,

---

24. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 110, a 3. Sobre la fidelidad puede verse GRIMALDI, N., *La fidelidad o el milagro en la vida profana*, C. M. Goimendi, Pamplona 1982, y THIBON, G., *La crisis moderna del amor*, Fontanella, Barcelona 1976.

25. Los versos pertenecen al *Romancero gitano* de F. García Lorca.

de modo más propio y radical, quiere decir, autodeterminarse a ser sí mismo, elegir o prometer, autodestinarse a una autorrealización que es a la vez realización de lo valioso, de algo que vale la pena. Por eso, la libertad fundamental se continúa en el libre albedrío, en la libertad moral y en la libertad pública; el querer se realiza efectivamente en el elegir y en el poder y los implica, y a su vez el poder implica el elegir y el querer.

3. *Determinismo y libertad. La libertad psicológica*

a) *El libre albedrío. La razón práctica*

En cuanto que radicalmente abierta al mundo, la voluntad tiene como objeto formal la bondad. Cualquier ser, real o posible, en cuanto que se nos *aparece* como bueno puede ser querido. La voluntad no tiene otros límites que los de la bondad, que se convierte con el ser. Su objeto, pues, es el bien en cuanto que bien. Pero, como ya se ha mantenido, si su objeto es éste, entonces ningún bien finito es capaz de solicitar necesariamente la voluntad porque ningún bien finito agota la formalidad del bien. Un ser se nos puede presentar como bueno y conveniente, pero ningún ser se nos presenta como el «bien en cuanto bien», el bien absoluto que recoge en sí toda posible bondad. Todo bien se nos aparece como limitado y, por tanto, la voluntad queda indeterminada. No se dispara necesariamente ante un bien finito[26].

En cuanto que abierta al infinito, la voluntad queda indeterminada frente a lo finito. Ningún bien limitado es capaz de arrancar nuestra voluntad desde fuera, sino que ésta se determina desde dentro. La reflexividad de la voluntad, la necesidad de su autodeterminación, expresada en el lenguaje ordinario en la fórmula «quiero porque quiero» o «quiero porque me da la gana» constituye la libertad psicológica o libre albedrío. La libertad psicológica es la autodeterminación de la voluntad. Por eso, se ha mantenido antes que en el plano operativo la voluntad es *causa sui*.

26. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 10, a.3.

En la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres*, Kant se plantea el problema de cómo una voluntad pura puede determinarse por sí misma a la acción, prescindiendo de todo lo exterior empírico y sin tenerlo en cuenta para nada[27]. Este no es un problema ocioso por un doble motivo. En primer lugar, era una cuestión muy viva para la teodicea de los siglos XVII y XVIII determinar cómo y por qué Dios creó el mundo del modo en que lo hizo[28]. Obviamente, la acción creadora de Dios es el paradigma de la acción libre, por cuanto que la voluntad de Dios en la creación no está determinada desde fuera sino que se determina a sí misma absolutamente desde dentro. En segundo lugar, dados los motivos, requerimientos y solicitaciones de la realidad empírica, el ser humano sólo es libre si su referencia a esas realidades la pone él, y no si le es arrancada desde fuera. La cuestión es, pues, cómo se autodetermina la voluntad desde dentro.

La respuesta kantiana es que no lo sabemos, que no podemos conocer cómo una razón pura se hace por sí misma práctica, cómo se determina a sí misma a obrar. Antes se ha mantenido que la libertad fundamental podía ser entendida como la *necesidad* de ser *yo*. Ahora bien, de la necesidad de ser *yo* no se deduce ninguna acción en concreto. Cuando yo me decido a ser *yo*, en cierto sentido todavía no me he decidido a nada porque de tal decisión no puede extraerse ningún modo concreto de actuar. Si el ser humano se posee a sí mismo en el origen y está en sus propias manos, como muestra la experiencia de la angustia, y supuesto que se decida a ser sí mismo, ¿en qué consiste ser sí mismo?, ¿cómo se pasa de tener que ser *yo* a actuar de un modo concreto?

La misma cuestión puede plantearse respecto de la felicidad. Puede mantenerse que el hombre tiende necesariamente a la felicidad, pero ello no permite deducir qué se busca cuando se tiende a la felicidad. ¿Qué quiere un ser humano cuando dice que quiere ser feliz? Esto no está definido de antemano de modo necesario, y por

27. Cfr. KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (AK IV, 455-63).

28. Este problema además, es el que determina toda la polémica entre Spinoza y Leibniz y es uno de los ejes de toda la filosofía leibniciana. También este problema puede considerarse como eje de la dialéctica de Hegel. Sobre Leibniz puede verse, ORTIZ, J. Mª., *El origen radical de las cosas. Metafísica leibniciana de la creación*, Eunsa, Pamplona 1988, especialmente, pp. 245-363.

tanto, ninguna acción en concreto se deduce de la tendencia a la felicidad. Ninguna actuación definida se sigue del wittgensteniano «sé feliz» o del clásico «haz el bien y evita el mal».

La respuesta que Kant da a sus preguntas es que no podemos saber cómo una razón pura se hace por sí misma práctica: cuando se quiere ser feliz o ser plenamente sí mismo, no se quiere nada concreto *a priori*, porque ser sí mismo o ser feliz es, en tales términos, una generalidad vacía. Lo que se llama el formalismo kantiano aparece, desde este punto de vista, como algo característico de todos los planteamientos filosóficos no panteístas o no deterministas, y consiste sencillamente en que de los primeros principios especulativos o prácticos, o de los principios trascendentales del pensar y del obrar humano, no puede deducirse ningún proceso racional concreto ni tampoco ninguna acción determinada.

La autodeterminación de la voluntad puede ser más o menos racional. Puede ser arbitraria, pero habitualmente responde a razones y acontece en el proceso de deliberación. Ahora bien, la *deliberación* racional de lo que se ha de hacer no puede entenderse como *deducción* racional porque la razón que determina la voluntad, no es la razón teórica sino la práctica[29]. La razón teórica alcanza el bien sólo como verdadero y no como bueno. El conocimiento teórico del bien no determina la acción humana. Se puede fumar sabiendo que la proposición «fumar es malo» es verdadera. El saber que rige la conducta ha de captar el bien no como verdadero, sino como bueno y conveniente, en su razón de fin. Conocer el bien como fin es ser atraído por él. El dinamismo y la tendencialidad son lo que convierten a la razón teórica en práctica. La irreductibilidad de la razón práctica a la teórica puede verse con claridad en la diferencia

29. Sobre la diferencia entre la razón teórica y la práctica (que no es una *aplicación* de la teoría a la práctica), cfr. entre la bibliografía castellana, INCIARTE, F., *Sobre la verdad práctica* y *Etica y política en la filosofía práctica* en *El reto del positivismo lógico*, pp. 159-216; *Id.*, *Utopía y realismo en la configuración de la sociedad* en «Nuestro Tiempo» nº 291, septiembre de 1978, pp. 5-24; LLANO, A., *Razón práctica y razón política* en *Etica y política en la sociedad democrática*, pp. 75-89; ARREGUI, J. V., *El carácter práctico del conocimiento moral según Sto. Tomás* en «Anuario Filosófico» 13/2 (1980), pp. 101-28, Id., *Sobre el gusto y la verdad práctica* en «Anuario Filosófico» 23/1 (1990), pp. 163-76, e INNENARITY, D., *Razón política y razón práctica* en «Persona y Derecho» 10 (1983), pp. 153-76.

entre pensar lo que uno haría en determinados supuestos y decidir. La decisión es irreductible a tal especulación propia del conocimiento teórico. La diferencia entre las funciones especulativa y práctica de la misma facultad del entendimiento es clara. El conocimiento especulativo tiene como fin el conocimiento de una verdad que ya está dada, mientras que el práctico tiene como fin una verdad que se ha de hacer mediante la propia acción.

Si la verdad práctica es una verdad que ha de hacerse, no puede ser establecida *a priori*, ni deducida a partir de unos principios generales, porque la acción es particular y contingente y versa sobre lo particular y contingente. Entre la razón teórica y la práctica hay un hiato, una discontinuidad. La verdad práctica no está en el ámbito de la *deducción*, sino en el de la *invención*. Se trata de *acertar*, y el acierto excluye la deducción. La acción versa sobre lo particular y contingente, no sobre lo universal y necesario. Por ello, Aristóteles insiste en que se delibera sobre lo que depende de nosotros y puede ser de otra manera[30].

En cuanto que la verdad práctica es una verdad que no está dada de antemano, sino que ha de hacerse, la razón práctica tiene un carácter heurístico: hay que encontrar algo nuevo. Es, pues, creativa. Esta dimensión heurística implica que la razón práctica debe superar una intrínseca posibilidad de error. En la deliberación no es posible alcanzar una certeza absoluta. Por ello, la razón práctica, el saber lo que hay que hacer, depende de la experiencia. Y como ya se ha dicho, el saber de la experiencia es un saber creciente y siempre abierto. Por ello, es propio de la razón práctica desconfiar de sí misma. El saber de la prudencia conoce sus propios límites. El prudente es el que sabe que puede equivocarse.

Si la certeza no es posible, si siempre está abierta la posibilidad de error, el proceso racional de la deliberación no concluye de suyo, sino que es cortado voluntariamente. Para decidir, es preciso *decidirse* a decidir. Pero si el proceso deliberativo es interrumpido por un acto voluntario, cuál sea el peso específico de las razones en favor y en contra depende de la propia voluntad. Dicho de otro

30. La diferencia en este punto entre el tratamiento que Aristóteles hace en la *Etica a Nicómaco* y en la *Etica a Eudemo* ha sido estudiada de modo muy sugerente por A. Kenny en el libro ya citado *Aristotle's theory of the will*, pp. 3-12.

modo, cuando se decide algo por la razón A, a pesar de la razón B, siempre se podría haber elegido lo contrario a causa de B y a pesar de A. Por ello, las razones y los motivos no determinan desde fuera la voluntad y por ello, la tesis según la cual se elige siempre según el motivo más fuerte —determinismo psicológico— carece de sentido. Cuál sea el motivo o la razón más poderosa depende de la propia voluntad.

En cuanto que la voluntad se autodetermina desde dentro y no con base en motivos externos, cabe decir con verdad que el hombre no es libre porque puede elegir, sino que puede elegir porque es libre. La raíz de la libertad no está tanto en la posibilidad de elección, en la existencia de alternativas, como en la autoposesión. El hombre no es libre tanto porque elige cuanto porque es señor de sus propios actos, dueño de ellos en cuanto que no le son arrancados desde fuera.

La autodeterminación de la voluntad desde dentro puede llamarse libertad psicológica o libre albedrío. Los medievales llamaron a la autodeterminación a la acción, *libertad de ejercicio,* y a la elección de una posibilidad concreta, *libertad de especificación.* Estos son los dos momentos de la libertad que pertenecen al orden esencial o constitutivo, y fundan los momentos que pertenecen al orden existencial. Sin estos dos momentos esenciales la libertad no podría ser un valor a realizar en el orden existencial, o sería simplemente un predicado extrínseco que no diría nada ni añadiría nada a la esencia del sujeto. A modo de ejemplo ilustrativo, cabría decir que carecería por completo de sentido la liberación de alguien que no fuera *ya* libre, de modo que la liberación sólo es posible respecto de seres que son intrínseca y constitutivamente libres. La liberación es, pues, posible como remoción de obstáculos que impiden el ejercicio de la libertad y no como creación de algo que no se poseía antes en absoluto. La libertad psicológica es un límite constante en el que se puede cifrar la dignidad humana. El hombre no puede degradarse hasta el punto de perder su libertad constitutiva.

La decisión es libre en cuanto que la voluntad no está determinada desde fuera, desde los motivos, razones o, incluso, deseos, y por ello aparece como si estuviera en el vacío o como si surgiese de la nada y fuese gratuita. Pues bien, paladinamente así es, y esto es lo que se contiene en la expresión del lenguaje ordinario «hago

esto porque me da la realísima gana». Una acción libre tiene efectivamente como antecedente la nada o, dicho de otra manera, es gratuita, no tiene antecedente. La noción de acción libre coincide así con la definición de persona. La persona es el ser que siempre da más de sí, que irrumpe aportando novedades y que da gratuitamente.

b) *El problema del determinismo*

Hasta aquí se ha venido considerando la libertad tal como aparece en la experiencia de la decisión, como dato de la conciencia. Es cierto que se ha deducido en el plano objetivo metafísico el libre albedrío de la apertura radical del hombre a la realidad y que se ha aclarado el equívoco que se encierra en la tesis del determinismo psicológico según el cual el hombre elige siempre según el motivo más fuerte. Pero también lo es que todo esto puede dejar un regusto de insatisfacción. ¿No podría ocurrir que el dato de la conciencia fuera engañoso? Si antes se ha distinguido entre libertad real y «sensación de libertad», ¿no cabría universalizar la distinción y concluir que la libertad es una quimera? ¿No será nuestra creencia en la libertad pura consecuencia de nuestra ignorancia de las causas de nuestra conducta? ¿No ha ido progresivamente la ciencia formulando leyes causales allí donde antes se creía que reinaba la libertad? ¿No se ha ido estrechando históricamente mediante el avance de la ciencia el ámbito de la libertad?

A la hora de plantear una posible demostración de la existencia de la libertad, conviene advertir que éste es un problema exclusivamente teórico. En la vida práctica, nadie duda de la existencia de la libertad ni cuando se ve forzado a decidir ni cuando exige responsabilidades morales y alaba o censura determinadas actuaciones. Además, como ya se ha indicado, la decisión comporta angustia y ésta no puede ser aparente. La angustia que provoca la decisión es real y, por tanto, la libertad de la decisión y el riesgo que ésta lleva consigo, no pueden ser meros espejismos.

La libertad, como dato de la conciencia, según señalara Descartes, no puede ser engañosa. La experiencia del decidir no puede ser falaz. Como ha escrito Millán, «la vivencia de nuestro libre arbitrio no se deja tomar como una simple ilusión. Lo impide enteramente su carácter de 'pura actividad de la conciencia'. Sin duda, esta activi-

dad de la conciencia tiene un sentido representativo, pero sólo en la forma de aprehenderse a sí misma. Por tanto, al no remitirnos a algo distinto de ella, no puede contener ningún error. Cada vez que *nos* decidimos, ejecutamos una actividad formalmente inmanente, tanto como al dudar. Así pues, sostener que podemos engañarnos al vivir como libre un acto de decisión, es tan absurdo como pensar que puede ser errónea la conciencia de hallarnos en una duda»[31].

La creencia en que la libertad como dato de la conciencia puede ser engañosa depende de un error acerca de la naturaleza de las acciones voluntarias. Si, como ya se ha explicado, se comete la equivocación de identificar la voluntariedad de una acción con un acontecimiento o fenómeno psicológico, entonces puede aparecer la sospecha de que tal fenómeno podría ser suscitado desde fuera. ¿No podría alguien manipular de tal modo mi cerebro o someterme a tales condicionamientos que suscitara en mí tal evento psicológico? Este temor depende de la creencia de que la voluntariedad de una acción es un evento mental. Es claro que un deseo, por ejemplo, es suscitable desde fuera; es perfectamente pensable que a través de manipulaciones psicológicas o fisiológicas se hiciera surgir en mí un deseo impetuoso. Pero en la medida en que la voluntariedad no es identificable con los deseos, ni con ningún otro fenómeno psicológico o neurológico, no hay posibilidad para tal manipulación. Una acción es voluntaria no si es precedida de una determinada experiencia psicológica, sino si procede de un principio intrínseco con conocimiento. Una acción que procede de una manipulación no procede de un principio intrínseco. Que una acción voluntaria pueda ser causada desde fuera es un puro espejismo.

También es posible mantener la existencia de la libertad a partir del hecho de la moralidad. La moral exige como una de sus condiciones de posibilidad la libertad. Sólo pueden ser agentes morales los seres libres. Desde este punto de vista, cabe mantener kantianamente que si la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad, ésta es la *ratio cognoscendi* de la libertad.

Habitualmente, se ha relacionado el problema de la libertad con el determinismo. Aunque algunos autores han mantenido, tanto

31. MILLAN PUELLES, A., *Economía y libertad,* pp. 162-3. Sobre la contraposición entre naturaleza y libertad, véase del mismo autor, *La síntesis humana de naturaleza y libertad* en *Sobre el hombre y la sociedad,* Rialp, Madrid 1976.

a lo largo de la historia como recientemente, que ambos son compatibles o incluso, que la libertad exige el determinismo[32], parece más exacto que son incompatibles. El determinismo es la tesis según la cual dado el pasado real y dadas las leyes de la naturaleza, el futuro está unívocamente determinado, es decir, que en cada instante dado sólo hay un futuro físicamente posible. El determinismo así formulado debe distinguirse del principio de causalidad, según el cual todo acontecimiento o ente tiene una causa, porque la causalidad no tiene por qué ser determinista[33]. El principio de causalidad no es el principio de razón suficiente.

El determinismo y la libertad son incompatibles porque «si el determinismo es verdad, entonces nuestros actos son las consecuencias de leyes de la naturaleza y acontecimientos en el pasado concreto. Pero no depende de nosotros ni lo que ocurrió antes de que naciéramos, ni las leyes de la naturaleza. Por tanto, las consecuencias de esas cosas (incluyendo nuestros actos presentes) no dependen de nosotros»[34]. Si existe un curso posible único de acontencimientos, entonces no hay libertad porque, como mantiene Aristóteles, lo libre es aquello cuyo principio depende de nosotros. Dicho de otro modo, si mis acciones fueran predecibles desde causas no humanas y no racionales, no cabría libertad. Obviamente, no se opone a mi libertad el que alguien prediga mis acciones con base en mis promesas, planes, propósitos o costumbres. Ya se ha dicho que la libertad no es arbitrariedad ni capricho. Pero sí negaría mi libertad el que mis acciones fueran predecibles exclusivamente desde el conocimiento de acontecimientos y circunstancias sobre los que yo no tengo ningún control[35].

---

32. Algunos artículos a favor y en contra de la compatibilidad entre libertad y determinismo dentro de la tradición analítica están recogidos en WATSON, G., (ed.), *Free Will,* Oxford University Press, Oxford 1982.

33. La crítica de la idea de que una explicación causal tiene que ser determinista fue emprendida por Anscombe. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *Causality and Determination,* Inaugural Lecture, Cambridge University Press, Cambridge 1971. Recogido en *Metaphysics and the philosophy of mind.*

34. VAN INWAGEN, P., *An Essay on Free Will,* Clarendon Press, Oxford 1968, p. 16. Cfr. pp. 55-105. Esta obra es una de las mejores defensas de la tesis incompatibilista.

35. Cfr. GEACH, P. T., *Libertad y predicción,* Conferencia pronunciada en la Universidad de Navarra, inédito.

Desde este punto de vista puede entenderse quizá que la indefectibilidad de los bienaventurados no supone una *falta* de libertad. Si la libertad es la capacidad de

El determinismo se ha planteado históricamente de modos diversos. Durante la filosofía medieval y postmedieval, el problema del determinismo preocupaba fundamentalmente en relación a la causalidad trascendental divina, la omnisciencia y la omnipotencia divinas y a la articulación entre libertad y gracia. En la filosofía moderna preocupa en relación con el mundo físico y en la contemporánea en relación con los procesos biopsicológicos y socioculturales.

Los determinismos teológicos y físico-mecanicistas no tienen en la actualidad más que un interés histórico o académico, pues no parece una preocupación de la vida diaria tan frecuente como la de estar determinado por los procesos económicos, comerciales, publicitarios y educativos. Ambos tienen en común la cuestión de la predicción. Respecto del primero, cabría hacer dos observaciones. Aunque Dios no conoce las acciones de sus criaturas *observándolas*, ni considera lo que las personas *harían en determinadas circunstancias*, porque el conocimiento de Dios no se conforma a una realidad que le sea externa por cuanto que es *causa rerum*, la ciencia divina «no quita ni la libertad ni la contingencia ni la posibilidad de alternativas: las establece. El conocimiento de Dios no obliga a la historia del mundo a seguir un rumbo fijo; abraza todas las alternativas y es igual para todas ellas»[36]. En segundo lugar, quizá la dificultad en articular la ciencia divina y la libertad humana se deba a la utilización de un paradigma mecanicista, a una utilización indebida de una «imagen» de Dios como Arquitecto del mundo, o como Constructor de los perfectos engranajes del mecanismo del mundo. Si el paradigma mecanicista de Dios como relojero, es sustituido por otro extraído de la teoría de juegos, y le consideramos como un perfecto jugador, la cuestión de la articulación entre libertad y presciencia divina cambia bastante. Si Dios es un jugador, entonces le gusta tener a alguien con quien jugar de verdad, de manera que cada uno juega por

autodeterminación de la voluntad, el que tal determinación sea falible no es libertad, sino falta de ella. La libertad es mayor cuanto mayor sea la autodeterminación. En el límite, eso supone que una voluntad máximamente libre es aquella que no puede decaer de sus determinaciones. Por tanto, la indefectibilidad es consecuencia de la plenitud de la libertad. Que la conducta de una voluntad así determinada sea predecible, tampoco se opone a la libertad puesto que es una predicción hecha con base en la autodeterminación, similar a la de que alguien cumplirá una promesa libremente realizada. (Cfr. TOMAS DE AQUINO, *SCG*, III, 138).

36. Cfr. GEACH, P. T., *Libertad y predicción*.

sí mismo. Dios no predetermina las jugadas de los seres humanos de modo que no sean libres, ni hace trampas, sino que sabe jugar mejor de tal manera que puede enderezar una partida a favor de los seres humanos por desastrosas que hayan sido las jugadas libremente realizadas por éstos. El perfecto jugador no necesita anular la libertad de los restantes jugadores ni hacer trampas saltándose las reglas del juego que él mismo ha inventado, sino todo lo contrario: necesita que los demás participantes jueguen por sí mismos y que se mantengan las reglas porque sólo así puede aparecer como el jugador más perfecto y serlo.

Probablemente nadie ha escrito nunca una teodicea tomando como base la moderna teoría de juegos, pero quizá pueda hacerse y, en cualquier caso, el ejemplo propuesto basta para ilustrar en qué sentido la actitud racionalista conduce a enredarse en la resolución de un problema que ella misma ha generado en su propio punto de vista. El problema del determinismo y la libertad cambia bastante de aspecto si se toma como base de operaciones la razón teórica y la ciencia o la razón práctica y el juego[37].

El determinismo físico tampoco parece verdadero. Además de que la ciencia actual no parece determinista, sino que más bien deja un ámbito para el azar, las relaciones causales entre eventos físicos no permiten predecir todos los acontecimientos, tanto por la existencia de *ens per accidens* como por la causalidad introducida por agentes. Obviamente, todos los movimientos de las bolas de una partida de billar responden a las leyes de la mecánica y precisamente por ello se puede jugar al billar. Pero las leyes de la mecánica no permiten predecir cuál va a ser la siguiente jugada. El movimiento de unas bolas es causado por el movimiento de otras, y el movimiento de la primera es causado por el del taco, pero el de éste es causado por el jugador[38]. Así, hay además de una causalidad por

37. Para que el ejemplo del juego fuera válido habría que tener en cuenta que *scientia Dei est causa rerum* y que, por tanto, Dios no supone lo que los jugadores harían en determinadas circunstancias, o trata de *adivinar* sus cartas, o *condiciona* su voluntad a las jugadas ajenas.

38. Obviamente, el proceso causal de los eventos se puede alargar todo lo que se quiera. Pero al final es preciso llegar a algo que el agente simplemente *hace*, y no es causado por un evento anterior. Es decir, al final es preciso llegar a una *acción básica*.

eventos, una causalidad por agentes[39]. No todos los acontecimientos están causados por otros sucesos en el pasado sino que hay eventos causados por agentes. Dicho de otro modo, como ya dijo Dilthey[40], el hombre es capaz de usar en su propio beneficio y según sus propios propósitos las leyes naturales. Por eso, puede jugar al billar, es decir, jugar con las leyes de la mecánica. Desde este punto de vista, la existencia de las leyes físicas no implica el determinismo.

Los determinismos biológico, psicológico y sociocultural en sus diversas formas, resultan más familiares para nosotros. Por una parte, la etología, la fisiología, el psicoanálisis, el conductismo, la antropología ecológica y la materialista, la sociología del conocimiento, etc., han puesto suficientemente de relieve hasta qué punto las tendencias, impulsos, escalas de valores, estilos de pensar, formas motivacionales, etc., dependen del código genético, del sistema nervioso, de los sistemas de condicionamiento complejo que constituyen el aprendizaje durante la primera y la segunda infancia, de las frustraciones recibidas, del ambiente familiar, del medio geográfico, de la clase social y el sistema económico, etc. De este modo, las ciencias humanas han tematizado, encontrando regularidades y correlaciones, y han enunciado, en consecuencia, leyes en aquellos ámbitos que antes se consideraban privativos de la libertad individual. Parece como si el avance de las ciencias humanas mostrara hasta qué punto la presunta libertad del sujeto es ficticia.

Ahora bien, contra esta tesis determinista cabe mantener que la existencia de regularidades y leyes psicológicas y sociales no implica la carencia de libertad porque del mismo modo que el sujeto puede usar según sus propias intenciones las leyes de la mecánica puede también hacerlo con las leyes psicológicas y sociales. El hombre puede utilizar su temperamento y su educación, y las leyes que regulan uno y otro, como medios para alcanzar los fines que se propone. Se ha venido insistiendo en que el hombre es objeto de su propia conducta y que ha de tomar una postura respecto de sí. Esto quiere decir que el hombre tiene un margen de maniobra respecto de sus tendencias, deseos, creencias o sistemas de valoración, que

39. Cfr. el artículo de CHISHOLM, R., *Human freedom and the self* en la obra citada de G. Watson.

40. Cfr. DILTHEY, W., *Enleitung in die Geisteswissenchaften* en *Gesammelte Schriften*, t. 1, pp. 17-8.

constituyen la síntesis pasiva, manifestada en la existencia de creencias, deseos o valoraciones de segundo orden. Las tendencias, deseos, creencias o valoraciones no determinan inmediatamente la conducta. Así por ejemplo, enamorarse locamente es algo que al sujeto le pasa, y que no es libre, pero casarse, no es algo que le pasa, sino que *hace*, y sí es libre. Del mismo modo, experimentar abrumadoramente un deber, es algo que al hombre le *pasa*, pero cumplirlo no es algo que le *pase*, sino que *hace*. Por tanto, la existencia de leyes psicológicas y sociales, nos impide de suyo la libertad. El hombre puede *jugar* de diversos modos con sus tendencias, creencias y sistemas de valoración. Siempre le es posible decir, como aquel personaje al esclavo, «si no estuviera enfadado, te pegaría». La síntesis pasiva constituye sólo los materiales con los que el hombre forja su vida, los bueyes con los que hay que arar, pero no determina cuál sea el surco.

4. *El incremento de la libertad*

El incremento de la libertad se puede designar con el verbo «poder» en el sentido de poder más o poder menos, poder realizar unas posibilidades y no poder realizar otras. En un sentido radical, la libertad moral es poder ser sí mismo y poder no serlo. Con esto entramos en la consideración de la libertad en el orden existencial, es decir, de la libertad como conquista o como ganancia, como progreso hacia la libertad, como hacerse libre.

Qué sea la libertad en este tercer momento o nivel puede analizarse intentando responder a estas preguntas: ¿qué quiere decir que el «hombre-masa» no es realmente libre?, ¿cuáles son las situaciones existenciales, subjetivas, de falta de libertad?, ¿puede el existente humano ser cada vez más sí mismo o cada vez menos sí mismo?, y, si puede serlo, ¿cómo lo es y en qué consiste serlo?

La cuestión no es solamente la de decidirse en general, sino también la del sentido en que se va a encauzar la autorrealización, es decir, se trata de la libertad de ejercicio y de la de especificación. Nadie puede decidirse a ser sí mismo en abstracto, ni tampoco en relación con lo imposible. Una voluntad pura pasa a la elección, una libertad fundamental se decide o se compromete en una dirección concreta, cuando el sujeto se percibe a sí mismo en ella como

alcanzando su propia plenitud por anticipado, cuando percibe en ella un ideal en cuya realización va implicada la de sí mismo[41].

Esto es, cabalmente, lo que antes se ha definido como experiencia del eros, del enamoramiento, que ahora hay que entenderlo en sentido amplio, es decir, no sólo con respecto a una persona, sino también respecto a una actividad profesional, respecto a unos principios morales, creencias religiosas, y aspiraciones de diverso tipo en general. Naturalmente todos esos valores en cuya idealidad el sujeto capta anticipadamente su propia realización, son comprendidos por él en cuanto que tienen alguna vigencia para él, es decir, en cuanto que constituyen la síntesis pasiva. Expresión con la que se designan los conjuntos de cauces y criterios para la autorrealización, los arquetipos, los valores y modelos, etc. Ahora puede advertirse que todos esos factores no amenazan la libertad del sujeto, sino todo lo contrario, la hacen posible en concreto.

La unidad de todos los valores respecto de los cuales el sujeto se determina a su autorrealización puede llamarse *proyecto existencial*. El proyecto existencial puede ser más o menos rico y más o menos profundo, con una gama más o menos amplia de valores, pero, al menos generalmente, contiene un proyecto cultural, o sea, eróticopoiético o familiar-profesional, unos principios morales y unas creencias religiosas. Es decir, por regla general, cada ser humano en todas las culturas constituye una familia y desarrolla un trabajo percibiendo ambas cosas en términos de ideal que implica su autorrealización; cada ser humano en todas las culturas asume unos principios morales y tiene unas expectativas respecto de la otra vida y sobre cuál será su destino después de la muerte.

Así pues, el sujeto humano tiene una triple teleología, o dicho de otra manera, el ideal de lo que quiere o querría ser y en cuya consecución o realización él se encuentra a sí mismo o alcanza su propia identidad, tiene al menos tres niveles: el cutural, el moral y el religioso, que aunque están mutuamente implicados presentan diferencias netas[42], como se verá después.

41. Cfr. ARISTOTELES, *Magna Moralia* II, 8: 1208 a 38 - b 5.

42. Este ideal del yo es lo que Freud llamó *superego* y lo caracterizó como conciencia moral. El ideal del yo está referido a los niveles indicados, y en algunos

El proyecto existencial, el ideal del yo, puede configurarse o percibirse de manera que permita al sujeto conquistar su libertad, hacerse libre y realizarse, o bien de manera que lo impida o lo haga muy difícil, de manera que incluso lo arruine. Generalmente, al comenzar la juventud, el sujeto ya se ha identificado con su ideal, pero la distancia entre el ideal y sus realizaciones efectivas es entonces máxima. Si en las fases sucesivas no se acorta —si no hay suficientes logros de realización—, entonces la distancia aumenta, en el sentido de que el sujeto puede percibir el ideal como cada vez más inasequible. A partir de este momento, si el ideal se muestra como inasequible, entonces la autorrealización y el ser sí mismo aparecen como una imposibilidad, lo que equivale o puede equivaler a la desaparición del ideal. Entonces la afectividad, en tanto que índice de la autorrealización, se configura en las formas de la tristeza, la pasividad, la amargura, el rencor, el resentimiento, la perplejidad, la ansiedad, la angustia, etc., e incluso la culpa, el arrepentimiento, el orgullo, etc.

Si, por el contrario, el ideal aparece no ya como inasequible, sino como coercitivo o como lo que impide ser uno mismo, es de-

casos a más, pero -contra Freud- no hay identidad entre ellos y la conciencia moral. Veámoslo con un ejemplo.

La vivencia del arrepentimiento moral, de la culpa, puede ser una vivencia de desesperación, pero también puede ser una vivencia apacible que implique una determinación de autorreforma o de restitución, tanto si se da en conjunción con una vivencia religiosa como si no. Pero junto a esta vivencia del arrepentimiento moral está también la vivencia de lo que se puede llamar «arrepentimiento psicológico», la vivencia de un sentimiento más o menos profundo de vergüenza y de ridículo en relación con actuaciones propias en las que no están implicados principios morales sino solamente rasgos del yo ideal, y a las que se alude en el lenguaje ordinario con expresiones del tipo «tierra trágame». Son actuaciones que dan lugar a vivencias que no se designan en el lenguaje ordinario como «arrepentimiento», sino a vivencias incontroladas de tipo autopunitivo, de autodesprecio, de intenso rechazo del haberlas realizado o padecido, o sea, vivencias que corresponden a lo que Hume describía como orgullo y a lo que Freud describe como «tiranía» y «crueldad» del *superego*.

Como, por una parte, en este tipo de vivencias puede no haber implicado ningún principio moral, y, por otra, la vivencia del arrepentimiento moral puede realizarse en términos apacibles e incluso gozosos, puede decirse que hay un arrepentimiento moral distinto del arrepentimiento psicológico, o que el arrepentimiento moral es distinto del orgullo, aunque, por supuesto, ambos pueden darse conjuntamente dando lugar a configuraciones diversas.

cir, si se rompe la conexión entre el sujeto real y el ideal, la identificación entre ambos, entonces tiene lugar la experiencia del desengaño, que puede dar lugar a una parálisis del eros permanente, o transitoria, hasta que aparezca un nuevo ideal que implique la realización de sí mismo.

El que la distancia entre el sí mismo real y el ideal no se cubra, que no haya logros efectivos, puede deberse a múltiples causas: a que la distancia sea realmente insalvable dada la complejidad y altura del ideal y las capacidades reales del sujeto en concreto, a que el sujeto no desarrolle unas capacidades que tiene efectivamente y con las que sería factible la realización del ideal, o que el ideal vaya adquiriendo una altura, complejidad y rigidez crecientes, en todo lo cual puede ser determinante las elecciones del propio sujeto, las de los demás que forman su ámbito familiar y social, y el azar.

Un caso muy interesante es el de consolidación rígida del ideal, es decir, el caso en que el ideal no ofrece ningún cauce adecuado para un rendimiento positivo de las fuerzas del eros. La flexibilización del ideal al compás de las realizaciones efectivas es lo que se considera la configuración integradora o madura de la personalidad, y lo contrario, la configuración neurótica y, en general, patológica[43]. La flexibilización del ideal es lo que anteriormente se llamó *experiencia,* y que se definió como correción de lo general abstracto desde lo particular concreto. El desarrollo de las capacidades es lo que en términos generales puede llamarse *virtud,* y definirse como incremento neto de libertad.

Si la libertad se define como ser causa de sí mismo en el orden operativo-productivo, y si las acciones humanas se ejecutan mediante principios operativos (facultades) cuya potencia y alcance es susceptible de aumento o disminución, entonces mientras mayor sea la potencia y alcance de tales principios en mayor grado podrá el hombre ser causa de sí tanto en extensión como en intensidad, es decir, podrá ser el hombre más libre, podrá darse en él un incremento de libertad.

---

43. Allport define la personalidad madura e integrada como la organización dinámica, interna del individuo, de los sistemas psicofísicos, que determinan su ajuste único a la situación. Para una visión de conjunto de las concepciones de la personalidad en el campo de la psicología científica, cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de Psicología,* cap. 8.

Pues bien, casi todos los principios operativos del ser humano son susceptibles de aumento y disminución en cuanto a su potencia y alcance. Por lo que se refiere al sistema muscular motor, mientras más y mejor se le hace actuar, más y mejor puede actuar después como resultado, y lo mismo por lo que se refiere a las funciones imaginativas y representativas en general, a la inteligencia y a la voluntad: mientras más se ejercita la inteligencia en una determinada ciencia, en un determinado arte o en una determinada técnica, mayor es la capacidad de comprender y de innovar en tal ciencia, arte o técnica, y mientras más se ejercite la voluntad en determinados actos de dominio y de realización, mayor es su fuerza en esos ámbitos determinados y también en general.

A este incremento de la potencia y alcance de los principios operativos Aristóteles le dió el nombre de *hexis*, que se tradujo al latín por *habitus* y al castellano por *hábito*. Actualmente en el lenguaje ordinario también le llamamos hábito, en el lenguaje de la psicología positiva se le suele llamar «aprendizaje» en general, y en el de la cibernética se le llama «retroalimentación positiva» o «*feed-back* positivo», aunque corresponde a Aristóteles el mérito de haber hecho la primera descripción del mecanismo[44].

Por otra parte, al conjunto de hábitos que hacen posible y efectiva la autorrealización del sujeto Aristóteles los llamó *virtudes*, y al conjunto de hábitos que la hacen cada vez más difícil o imposible (retroalimentación negativa) los llamó *vicios*. Todavía desglosó las virtudes en intelectuales y morales, según reforzaran los principios operativos cognoscitivos o desiderativos, y reservó el término *virtud* en sentido estricto para las morales, por corresponder a los principios operativos por cuenta de los cuales corre en sentido propio la autorrealización del ser humano. En el lenguaje moral se han mantenido estas denominaciones con ligeras oscilaciones, y en el lenguaje ordinario también.

Pues bien, cuando el despliegue y flexibilización del ideal está acompasado con el desarrollo de las capacidades operativas, de manera que hay un crecimiento recíprocamente posibilitado de ambos factores, se dice que hay una personalidad madura o integrada en la

44. La definición y descripción aristotélica del hábito se encuentra en el libro II de la *Etica a Nicómaco*.

perspectiva psicológica, que hay un crecimiento de la libertad en la perspectiva de la antropología filosófica, y que hay un perfeccionamiento moral en la perspectiva de la ética.

Podría pensarse, y así tiende a hacerse frecuentemente desde determinadas perspectivas (por ejemplo, la de la metafísica escolástica, la del racionalismo moderno e incluso la del propio Freud), que los proyectos culturales, las normas y principios morales y las creencias religiosas, *dados en el sistema sociocultural,* permiten ya al sujeto captar la propia plenitud como realizable por referencia a ellos. Pero sin embargo, el modo en que el sistema sociocultural permite o dificulta la autorrealización es variable y depende de la dinámica de los sistemas socioculturales, que tienden a cosificarse dificultando la autorrealización [45].

Cuando la discrepancia entre los dinamismos subjetivos de autorrealización y las formas institucionalizadas del sistema sociocultural resulta excesiva, entonces se habla de crisis culturales o históricas y de crisis de identidad individuales o colectivas. Entonces la situación subjetiva de perplejidad y desorientación es máxima, entonces es cuando adquiere su máxima vigencia la fórmula aritotélico-nietzscheana «para saber lo que debemos hacer tenemos que hacer antes lo que queremos saber», y entonces es cuando se emplea a fondo y desde su máxima radicalidad la fuerza innovadora de la libertad.

Esto ocurre también con características semejantes en las fases de la vida individual, y es precisamente a través de estas situaciones más o menos de crisis como se dice que el sujeto conquista su propia libertad, pues este es el modo en que cada sujeto realiza la experiencia de la propia autonomía y de la propia libertad, y el modo en que gana o pierde su propia realización.

Desde el punto de vista cognoscitivo puede decirse que en cualquiera de sus formas el proceso de autorrealización tiene un ren-

45. Una buena descripción de estos procesos es la descrita por G. B. Vico. Una sugerente interpretación de las tesis viquianas en este sentido puede verse en NEGRE, M., *Poiesis y verdad en G. B. Vico,* Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1987. Una consideración de cómo diversos pensadores contemporáneos han descrito este proceso puede verse en CHOZA, J., *La cultura como medio y obstáculo para la comunicación* en *La realización del hombre en la cultura,* pp. 247-260.

dimiento positivo, pues difícilmente hay conocimientos cuyo resultado debilite el principio operativo que es el conocimiento mismo, y, por otra parte, de las experiencias negativas se aprende tanto como de las positivas, y a veces aún más. Pero desde el punto de vista de la voluntad y la libertad, los procesos de elección y de salto implican siempre un riesgo, porque no siempre los resultados son positivos en el sentido de que refuercen los principios operativos, sino que a veces los debilitan y dan lugar a servidumbres y lastres que recortan el horizonte de posibilidades y el alcance de las capacidades, es decir, en el sentido de que crean dependencia. Es la experiencia del mal, de la culpa y del sufrimiento.

Por supuesto, hay conocimiento del mal, de la culpa y del sufrimiento desde la inocencia, pues no todo el conocimiento que de ello se llega a tener se tiene en calidad de protagonista directo, pero probablemente todos los seres humanos tenemos experiencia del mal, de la culpa y del sufrimiento también en calidad de protagonistas directos.

Pues bien la experiencia del mal y de la culpa hace entrar en juego otra dimensión de la libertad en su máxima radicalidad: hace entrar en juego el poseerse en el origen no ya como capacidad de aportar o de crear lo nuevo, sino como capacidad de recrear, de rehacer de nuevo lo que se ha hecho mal, como capacidad de transmutar lo hecho mal en bien. Eso es arrepentimiento.

El arrepentimiento (el que hemos llamado antes moral, no el psicológico) pone de manifiesto que el poseerse en el origen es un disponer de sí que, en principio, se mantiene reversible siempre, y esto no significa que el prometer-se haya sido ficticio o que la resolución a ser sí mismo no haya dado lugar a una *autopoíesis* real. Significa que el ser del hombre es en su radicalidad tan ágil que siempre puede estar a la vez en su principio y en su final. Esto es lo que Heidegger llama anticipar la muerte y poseerse a sí mismo como totalidad finita, aunque él no desarrolla su análisis en la línea de la fenomenología del arrepentimiento[46].

Poseerse a sí mismo en el origen y en el final quiere decir poder hacer siempre la reconversión de los contenidos defectuosos pro-

46. Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, §§ 46-53.

pios o ajenos, o poder hacerla dentro de ciertos límites. Y si el eros no tuviera esta posibilidad de reparar las lesiones propias y ajenas, de regenerarse en un sentido más radical que los organismos biológicos, simplemente no existiría, ni siquiera como deseo orgánico. El desarrollo de este análisis de la regeneración, del arrepentimiento y del perdón, corresponde ya al tema de la religiosidad del hombre y a la filosofía de la religión.

5 *Libertad y liberación. La libertad política*

La libertad en su cuarto momento, en tanto que don que se recibe y otorga, como valor realizado en una colectividad, se puede caracterizar como *ser-permitido* y como *ser-alentado* en la autorrealización propia. La gama de posibilidades que va desde el mero *ser-permitido* al positivo *ser-alentado*, corre por cuenta de los demás sujetos con los que cada hombre singular vive, desde sus familiares hasta sus conciudadanos o compatriotas. En la medida en que la propia realización está impedida por obstáculos que solamente pueden ser removidos por otros sujetos, el ser libre depende del ser liberado, la libertad depende de la liberación.

A pesar de lo dicho anteriormente sobre las dimensiones esenciales de la libertad, y de la prioridad de la libertad en el orden constitutivo sobre la de orden operativo, puede haber y hay situaciones en que la libertad existencial se mantiene bajo mínimos de un modo tan inoperante que se encuentra imposibilitada de crecer a partir de sí misma.

La mayoría de las situaciones de falta de libertad que no pueden superarse autónomamente sino mediante la liberación pueden caracterizarse como situaciones de miseria. Una de las definiciones de miseria más difundida es la que dió Marx: situación en la que el hombre se experimenta a sí mismo como materia que sólo tiene necesidad de materia. El punto de referencia para esta definición fueron los obreros de las fábricas inglesas en la primera mitad del siglo XIX: su salario era tan escaso y el horario laboral tan prolongado que sólo tenían tiempo y dinero para un nutrirse y un reposo que escasamente les reponía las fuerzas que habían de consumir en la siguiente jornada laboral. En esa situación, el hombre queda reducido

a una máquina de trabajar, a la condición de un trozo de materia que para funcionar necesita una determinada cantidad de combustible (materia) y nada más.

En términos generales, se puede definir la miseria como aquella situación en la que el hombre queda reducido a una dinámica mecánica y automática en la que no puede crecer. Como autorrealizarse es crecer, y crecer es lo específico de los vivientes, el hombre queda en tal situación máximamente alienado o enajenado.

La primera forma de miseria en la que el hombre puede encontrarse en el ámbito familiar, y todavía más si ese ámbito le falta, es la miseria del afecto. Como en la infancia el afecto familiar es el horizonte cuyo contenido pone en marcha el eros del niño, la falta de ese afecto significa la carencia de horizonte y, consiguientemente, la parálisis del eros, es decir, el no desarrollo o el desarrollo en precario de las capacidades cognoscitivas, volitivas, afectivas, motoras, etc., del niño[47].

Pasando al plano de la sociedad civil, los seres humanos pueden encontrarse en situación de miseria económica, y, en general, en situación de miseria cultural (respecto del saber científico, técnico y artístico), de miseria jurídica (en relación con los derechos que le son reconocidos, con los ámbitos operativos que se les abren), de miseria política (en relación con las decisiones respecto de la comunidad en las que puede participar), de miseria moral (grado de depravación en que no se puede querer hacer el bien o no se quiere de hecho) y de miseria religiosa (sin posibilidad de algún tipo de referencia a Dios).

La miseria puede darse en todos estos ámbitos porque en todos ellos puede el hombre crecer y autorrealizarse, y en todos ellos

47. Esta forma de miseria puede considerarse la más grave de todas porque es la menos reversible, dado que la maduración biopsicológica pertenece más al orden constitutivo que al orden operativo. Las caracterizaciones esenciales del hombre se hacen siempre respecto del hombre adulto, y no respecto del niño, porque el niño no es todavía un sujeto plenamente constituido. Por ello si esta constitución no alcanza a completarse es la reversibilidad misma del ser del hombre la que resulta impedida en algunos de sus ámbitos.

Para una visión de conjunto de las fases del proceso evolutivo humano, cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de psicología*, cap. 9 y POLAINO-LORENTE, A., *La formación de la personalidad*, Editora Nacional, Madrid 1976.

puede quedar bloqueado o paralizado de un modo más o menos insuperable.

Puede haber correspondencias de diverso tipo entre una forma de miseria y las restantes, así como también entre el desarrollo en un determinado ámbito y el de los demás. Qué factor sea el más determinante en relación con los demás es un asunto muy debatido en el plano de la antropología sociocultural y la sociología, aunque al parecer hay casos históricos suficientes para decir que unas veces el desarrollo o la liberación ha comenzado por un factor, otras por otro factor, y otras por otro distinto[48].

En términos generales, puede decirse que históricamente ha habido un notable incremento de la libertad pues la humanidad es cada vez más causa de sí en el orden operativo y domina progresivamente la naturaleza, aunque como es obvio esto no significa una alteración en el plano constitutivo-esencial. Sin embargo, en el orden existencial sí se han producido muchos crecimientos, muchas crisis históricas, muchas innovaciones y muchas liberaciones, tanto en el orden económico como en el científico, técnico, artístico, jurídico, político, moral y religioso, cuyo sumatorio vectorial es lo que da lugar a la noción de progreso histórico.

La mayoría de las liberaciones se han producido en el seno y desde dentro de colectividades, pero frecuentemente provocando dentro de ellas un enfrentamiento entre quienes veían en la innovación una ganancia liberadora y quienes veían en ella una ruina completa o incluso la aniquilación de la colectividad. Como frecuentemente las propuestas de innovación obligan a realizar una elección que afecta a toda la colectividad, implican una *libertad política* o una lucha por conseguirla, es decir, implican un tomar parte en la voluntad electiva de la colectividad o un tomarla por completo en orden a que la innovación sea *permitida*, sea *alentada*, y, en algunos casos, incluso que sea impuesta como obligatoria.

En efecto, la libertad política consiste en que sea permitida a cada persona ser sí misma y trascender, crear, desplegar su fuerza erótico-poiética *en el ámbito público de la colectividad*, puesto que

48. Para una visión de conjunto de las diversas teorías sobre el crecimiento y desarrollo sociocultural, cfr. GUY ROCHER, *Introducción a la sociología general*, caps. XI a XIII y la bibliografía allí indicada.

para desarrollarla en el ámbito privado de su intimidad personal o familiar no necesita, en principio, ningún permiso, a no ser que sea la institución familiar misma lo que se proponga configurar de una manera nueva.

Como en las edades moderna y contemporánea se registra una aceleración de los cambios socioculturales, de las innovaciones, también en ellas se registran las más intensas luchas por la libertad política, es decir, las revoluciones, con las siguientes alteraciones de la configuración del poder político y las diversas interpretaciones y comprensiones de su significado. Los conflictos en los que se juega la conquista o la pérdida de la libertad política, adoptan en el plano teórico la forma de una paradoja que admite muchas formulaciones: o seguridad o libertad, o fuerza o libertad, o verdad o libertad, u orden o libertad, etc. De esta manera aparecen, por un lado, los valores de la seguridad, el orden y la verdad, y por otro el de la libertad.

Esta tensión entre verdad y libertad puede generar dos posturas extremas igualmente falsas. Por una parte, desde un planteamiento totalitario, cabe resolver la tensión a beneficio de la verdad declarando que si la libertad no responde a la verdad del hombre y de la sociedad, no es *verdadera libertad* y, por tanto, es eliminable. Por otra parte, desde un planteamiento liberal, cabe resolver la tensión a beneficio de la libertad declarando que ésta no tiene nada que ver con la verdad y estableciendo un total agnosticismo respecto de la verdad política. Pero es claro que una libertad que no tiene nada que ver con la verdad es pura trivialidad.

Probablemente la formulación más aguda de la mencionada paradoja sea la de Rousseau, quien insiste en que sin verdad no cabe libertad. Rousseau estima que para mantener y desarrollar la unidad de la colectividad, el consenso sociopolítico implica que «cualquiera que rehúse obedecer la voluntad general, sea obligado a ello por todo el cuerpo: lo que no significa otra cosa sino que se le forzará a ser libre, porque la condición por la que cada ciudadano se entrega a la patria le salvaguarda de toda dependencia personal; condición que a su vez constituye el artificio y el juego de la máquina política y hace legítimos tan solo aquellos empeños civiles que sin ella serían absurdos, tiránicos y sujetos a los más enormes abusos»[49].

49. ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, l. I, cap. 7, en *Oeuvres*, ed. cit., t. 1, p. 13.

Si se buscara el antecedente de una unidad de voluntades de este tipo habría que ir al pasaje bíblico de los sarmientos que no pueden ser ni hacer nada separados de la vid. Si a esto se añade la consideración de que la vid es «el camino, la verdad y la vida» y la de que la verdad es la que hace libres a los hombres, se puede obtener una idea bastante adecuada de lo que Rousseau entiende por «voluntad general», y una idea todavía más adecuada de lo que Hegel entiende por Estado en cuanto principio de unidad de la sociedad civil o en cuanto sustancia ética de la sociedad. Así, en esta perspectiva se mantiene que el hombre no puede realizarse a sí mismo en el orden operativo en contra de la verdad de sí mismo en el orden constitutivo, y como la relación con las demás personas pertenece al ser del hombre en el plano constitutivo, un proyecto de autorrealización particular que atente contra la unidad de la colectividad, contra la unidad del todo, no es una autodeterminación sino una autodestrucción, no es un intento de ser sí mismo sino de no serlo, no es la conquista de la libertad, sino el mal. Aquí la libertad no es más que el conocimiento de la necesidad, de la verdad, que es la que hace al hombre ser libre, ser sí mismo.

«Es sospechoso, y más que sospechoso, atenerse al sentimiento y al corazón contra la racionalidad pensada, contra el derecho, el deber, la ley; porque lo que hay de más en aquel respecto de estos, es solamente la subjetividad particular, lo vano y arbitrario (...) A la consideración particular de los sentimientos prácticos, como de las inclinaciones, quedan reservados solamente los egoístas, malos y malvados; puesto que solamente ellos pertenecen a la individualidad que se mantiene contra lo universal»[50].

50. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 471. Si se tiene en cuenta que el eros no se refiere nunca a lo general ni a lo universal abstracto sino a lo concreto o si se quiere al universal concreto, a lo singular, en la medida en que apunta a una novedad que no es reductible a las generalidades previamente establecidas y aceptadas como lo bueno, el proyecto del eros puede aparecer desde la generalidad como lo particular, es decir, como lo malo. Y frecuentemente así es como se produce la innovación sociocultural, así es como, según Kant, trabaja el genio, descubriendo un singular para el que no hay regla y del cual se obtiene *a posteriori* la regla que sirve para medir ulteriores novedades análogas.

Esto es también válido en derecho y moral, y por eso no es cínica la observación de Galbraith de que hay cosas que empiezan siendo intolerables atentados contra los principios más supremos y terminan siendo derechos inalienables de la per-

Este lenguaje puede resultar actualmente algo extraño o chocante, pero no lo era para los filósofos políticos que dieron forma en sus mentes a las democracias modernas y que tenían presentes o muy cercanas las guerras de religión o que no concebían que un Estado pudiera ser no confesional, como Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant y Hegel.

En la historia del pensamiento político suele considerarse a Hobbes, Spinoza, Hegel y Marx como los promotores del totalitarismo o como los mentores de los regímenes que marginan por la fuerza las libertades individuales, y en los que tal proceder se legitima precisamente en nombre de la verdad de la sociedad y de la historia y en nombre de la subsistencia de la colectividad o de la seguridad del Estado. Por otra parte, Locke, Kant y Stuart Mill son más bien considerados como los promotores del liberalismo o como los mentores de los regímenes que dejan cauce abierto al juego de las libertades individuales, y en los que tal proceder se legitima desde un cierto agnosticismo público.

El problema de la alternativa entre verdad y libertad radica, por una parte, en el riesgo que casi todas las grandes novedades implican, y, por otra, en que si bien la libertad es condición de posibilidad de las novedades (grandes o pequeñas), es también la condición de posibilidad del mal, y a veces, incluso frecuentemente, la novedad y el mal van implicados de formas difícilmente disociables.

La mayoría de las utopías políticas son sistemas socioculturales concebidos no ya para que los hombres puedan ser buenos sino más bien para evitar que puedan ser malos. Por eso se puede definir bien el totalitarismo como «la pretensión de evitar el pecado a toda costa»[51]. Y si se puede decir que querer el mal no es libertad pero sí signo de ella[52], igualmente puede concluirse que allí donde hay libertad estará su signo, y que allí donde está su signo estará ella.

Desde esta perspectiva, puede advertirse hasta qué punto el totalitarismo, que identifica verdad y libertad, es inadecuado pues en el propio plano teológico no aparece el proyecto de hacer a los

---

sona humana, sino que pone de manifiesto que los principios tienen siempre un carácter general que hace que requieran ser revalidados por lo concreto.

51. La definición está tomada del prof. D. Alvaro D'Ors.

52. Cfr. *S. Th.*, I, q. 62, a. 8 ad 3.

hombres libres a la fuerza en nombre de la verdad, ni que Dios considerara la posibilidad de evitar el pecado a toda costa, sino la de redimirlo, lo que resulta bastante diferente.

Por otra parte, el agnosticismo político absoluto tampoco parece adecuado. Porque si es cierto que el ámbito político no puede entenderse como la realización de una *verdad teórica* sobre el hombre y la sociedad, también lo es que la actividad política está regida por una verdad específica que es la verdad práctica, dependiente de la prudencia o razón práctica. El precio, pues, de la libertad política no es la renuncia a toda verdad, sino que ella se asienta en la peculiaridad de la razón práctica, que es ante todo una razón consciente de sus propias limitaciones y, por tanto, dialogante.

Los seres humanos necesitan a veces apoyar la verdad con la fuerza porque la verdad que poseen no es infinita o no la poseen infinitamente, puesto que no la son, y eso es ya suficiente fundamento para la tolerancia. Pero a la vez, puesto que su voluntad, su eros, no es infinito, tampoco pueden permitirse el lujo de tolerarlo todo, porque para una voluntad finita hay pérdidas irreversibles.

La paradoja, por tanto, entre verdad y libertad es una cuestión de equilibrio, de prudencia, de política, de elección y, en último término, de libertad, de la cuota de mal que una sociedad puede mantener como signo de una libertad efectiva, que, como tal, será siempre una inversión arriesgada que dará ganancias en unos aspectos y pérdidas en otros.

La unidad social no se mantiene y crece por mucha libertad que haya si falta el conocimiento de su verdad, y tampoco por mucho que se proclame y se enseñe su verdad si falta la libertad. La unidad social se debilita y se quiebra antes o después si verdad y libertad resultan recíprocamente extrínsecas. El amplio campo de problemas que se abren en concreto en relación con todo esto es el territorio de la filosofía social, moral y política y de la filosofía del derecho.

CAPITULO XII

PERSONA, NATURALEZA Y CULTURA

1. *La sustancialidad del ser humano*

En los capítulos anteriores ha aparecido ya bastantes veces el tema de la sustancialidad del hombre y se ha aludido a nociones como sujeto, yo y persona en tantas ocasiones como ha sido necesario para explicar fenómenos y acontecimientos. Las operaciones y actividades humanas es lo primero que se ofrece a la consideración y por eso, generalmente, el estudio del hombre se empieza por tales fenómenos, pero resulta imposible explicarlos sin recurrir al plano constitutivo y fundamental. Ahora, abordar el estudio del hombre en dicho plano resulta más fácil teniendo ya a la vista todos los análisis que se han realizado y después de haber puesto un cierto orden en los resultados obtenidos de ellos.

a) *El valor de la individualidad*

En el capítulo II, al hablar de los grados de vida se ha mantenido que a lo largo de la escala de la vida hay un incremento de la unidad y la individualidad de los seres vivos. La unidad o la individualidad no se realiza del mismo modo en una colonia de coral o en una estrella de mar que en un mamífero.

También se ha señalado que el crecimiento de la individualidad supone una menor subordinación del individuo a la especie. Cuanto más unitario e indivisible es un ser y cuanto más se distingue de los demás de su especie, menos se subordina a ella, lo que se manifiesta en su no intercambiabilidad. Una copa de cristal es perfectamente sustituible por otra similar, y en un sentido bastante parecido, una medusa es perfectamente reemplazable por otra. Sin embargo, esto ya no ocurre en los animales superiores. Un perro

doméstico es menos reemplazable que un pez de la pecera, y la diferencia no estriba sólo en la afectividad de su dueño común. Por comparación con el pez, se siente la tentación de afirmar que el perro desarrolla una cierta «biografía». Por último, el ser humano no se subordina a la especie, pues tiene un destino propio, y resulta absolutamente irreemplazable.

El valor, pues, de la individualidad es creciente en la escala zoológica. También conviene recordar que, del mismo modo que hay un proceso histórico, que acontece fundamentalmente en el helenismo y la modernidad, de toma de conciencia de la propia conciencia y de la propia libertad, existe también una variación histórica del valor concedido a la individualidad humana. El valor de la individualidad no crece solamente a través de la escala zoológica, sino que la conciencia del valor de la individualidad humana no es constante en las distintas sociedades. La sociedad occidental es máximamente consciente de este valor y es por ello justamente calificada de individualista. Se puede, pues, trazar la génesis social del individualismo, es decir, tratar de averiguar cuál es la estructura social que posibilita que los miembros de una sociedad se capten a sí mismos como individualidades irreemplazables[1]. El valor de la individualidad es creciente en Occidente. «En una doctrina como la de Platón, lo que importa no es ese Sócrates al que tanto celebró, sino el hombre. Sócrates sólo tiene importancia porque es una participación excepcionalmente feliz, accidental sin embargo, del ser de una idea. La idea de Hombre es eterna, inmutable, necesaria; como todos los demás individuos, Sócrates no es sino un ser temporal y accidental; participa de la irrealidad de su materia en la que la permanencia de la idea se refleja, y su ser momentáneo transcurre con el flujo del devenir. Sin duda, ciertos individuos son mejores que otros, pero no es en virtud de algún carácter único e inseparable de su propia personalidad, sino solamente porque participan más o menos completamente de una realidad común, ese tipo de ideal de humanidad que, uno y el mismo para todos los hombres, es sólo verdaderamente real»[2].

1. Los estudios de este tipo son relativamente antiguos en la antropología cultural y en la sociología. Entre los más recientes puede verse el de DUMONT, L., *Essais sur l'individualisme*, Seuil, París 1983 (Hay traducción castellana en Alianza, Madrid 1987).

2. GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 196.

Es cierto que en Aristóteles sólo los singulares, frente a las esencias o naturalezas, son reales, de modo que la humanidad sólo es real como singularizada en cada uno de los hombres individuales. Las naturalezas o esencias específicas, que suelen llamarse sustancias segundas, sólo existen en tanto que individualizadas en las sustancias primeras. Lo realmente real no es, por tanto, lo universal-abstracto sino lo individual-concreto y, por ello, se ha señalado en el capítulo VII que el conocimiento cabal de las esencias exigía la *conversio ad phantasmatam.* Pero sin embargo, como ha señalado Gilson, «aun cuando las únicas sustancias reales que Aristóteles reconoce sean los hombres, es decir, la forma específica de la humanidad individualizada por la materia, éste no considera la multiplicidad de los individuos sino como el sustituto de la unidad de la especie. A falta de una Humanidad que no puede existir aparte, la naturaleza se conforma con la moneda de vellón que son los hombres (...). Los individuos pasan, pero la especie queda; tanto que en resumidas cuentas el individuo que subsiste y pasa no está ahí sino para asegurar la permanencia de lo que no subsiste, pero no pasa»[3].

El valor de la individualidad comienza a destacarse, más desde un punto de vista moral que metafísico, con el pensamiento helenista, especialmente el estoico, en correlación con el surgimiento de la autoconciencia y la noción de *humanitas*, y recibe su espaldarazo definitivo con el cristianismo. La tesis central del cristianismo de una salvación o condena del hombre individual, la creencia fundamental cristiana en una *redención personal,* adquiere una importancia difícil de exagerar en la toma de conciencia del valor de la individualidad. A partir del cristianismo, el hombre no puede ser ya considerado como un mero ejemplar de la especie humana, pues cada hombre singular tiene un destino personal independiente de la suerte genérica de la humanidad. Desde este punto de vista, es preciso admitir, como por otra parte se hace generalizadamente, que el individualismo característico de la modernidad es un desarrollo unilateral de una idea cristiana. La unilateralidad de la modernidad procede del debilitamiento, evidente a partir de Lutero, de la también noción cristiana de Iglesia. Así no puede extrañar que, pese a la semejanza aparente entre Tomás de Aquino y Aristóteles, el primero conceda

3. *Ibidem.*

al hombre como individuo singular mucho más valor que el segundo. Es interesante a este respecto la distinción tomista entre *individuación e individualidad*. Desde un planteamiento aristotélico, Tomás de Aquino mantiene que el principio de individuación es la *materia signata quantitate*, de modo que el hombre se individúa por su materia. Sin embargo, aunque la materia sea el principio de individuación, lo individual o lo que resulta individuado es el hombre mismo, como sustancia. Lo individual no es la materia sino el hombre. La individualidad del hombre sólo puede comprenderse elevándose desde el plano de la individualidad al de la personalidad[4]. La individualidad del hombre no estriba como la de una copa de cristal en que el cristal que constituye una copa no es el que constituye otra. Ser individual significa para el hombre ser persona, es decir, disponer radical y libremente de sí, como se verá más adelante.

b) *La polémica sobre la sustancialidad humana*

También se ha apuntado ya anteriormente que la noción de sustancia, como ser que subsiste en sí, se realiza fundamentalmente en los seres vivos y de modo paradigmático en la autoconciencia, pues ser sustancia implica una cierta reflexividad, un volver sobre sí, que se cumple máximamente en los seres autoconscientes. Ahora se trata de establecer esta sustancialidad del ser humano.

El problema de la sustancialidad del hombre es la cuestión de la relación entre sujeto o yo y vida. ¿Hay un yo que sea el sujeto o el propietario de la vida, es decir, de todos los actos y pasiones, o más bien, el yo o la propia individualidad no es más que la trabazón o la ligazón interna de todas las vivencias? ¿Mis vivencias son mías porque pertenecen a un sujeto o porque constituyen una unidad, porque están trenzadas formando una red?

Según una interpretación más o menos habitual y espontánea, el yo es el sujeto de la vida. El yo es quien vive. La vida pasa y el yo permanece. La vida pasa por el yo como el hilo por la aguja o como el río por el puente. Mientras que la vida es un decurso

4. Cfr. *Id.*, pp. 203-9.

temporal, un sucederse de las vivencias, el yo como sujeto del decurso, está fuera del tiempo. «Más he aquí que mi infancia ha tiempo que murió no obstante que yo vivo», escribe S. Agustín en *Las confesiones*[5]. La biografía es biografía de un yo, pero éste no se identifica con aquella. En tanto que propietario de la vida, el yo tiene carácter sustancial. Es el sujeto más radical y el origen primero de todos nuestros actos, el sujeto único, constante y permanente en el que inhieren todos nuestros actos que son accidentales y pasajeros.

El sujeto de los actos, pasiones, hábitos, etc., no tiene por qué ser entendido como un puro sustrato indiferente e inalterable. Como ha escrito, por ejemplo, García López, «el sujeto humano o el yo de cada uno es fundamento real de nuestros actos, hábitos y relaciones, pero no queda al margen o separado de ellos, sino que es intrínseco a los mismos y está afectado por aquellos hasta su más recóndita raíz»[6]. En esta medida, las metáforas anteriores del puente y del ojo de la aguja son insatisfactorias. En definitiva, la sustancialidad del yo no debe ser entendida tanto como sustrato sino como subsistencia. Como se ha afirmado repetidamente desde la metafísica clásica, el constitutivo formal de la sustancia no es el subyacer, sino el subsistir. Que el ser vivo en general, y el hombre en particular, sean sustancias no significaría pues tanto que hay un sustrato inalterable como que los seres vivos son subsistentes. Que el ser vivo sea siempre *el mismo* no implica que sea siempre *lo mismo*.

Sin embargo, la cuestión no es tan sencilla porque la dimensión de sustrato de la sustancia no puede ser abandonada en la posición sustancialista. Lo que se mantiene no es sólo que hay un conjunto de actos y operaciones subsistentes, sino que hay un soporte real de ellos. Aunque el yo está comprometido en y modificado por sus actos, se distingue realmente de ellos. Así, por ejemplo, Aristóteles distingue en los primeros capítulos del libro II de *Sobre el alma* entre la sustancia del ser vivo, su alma o acto primero y sus operaciones o actos segundos. El yo no puede ser entendido como un sustrato inalterable, pero tampoco es reductible a una unidad estructural de los actos. El yo es, como escribe Kant, «como lo sustancial,

5. S. AGUSTIN, *Confesiones*, I, 6.

6. GARCIA LOPEZ, J., *La persona humana* en «Anuario Filosófico» 9 (1976), p. 167.

lo que queda cuando he quitado todos los accidentes que inhieren en él, y que, sin embargo, no puedo conocer ya de ninguna manera, pues los accidentes eran justamente aquello mediante lo cual podía conocer su naturaleza»[7]. En la tesis sustancialista, el yo es irreductible a la vida.

Esta misma irreductibilidad aparece en la contraposición entre el yo y lo mío, o en lo que cabe llamar el yo-sujeto y el yo-objeto. El yo-objeto es el conjunto de todos los fenómenos orgánicos y psicológicos que constituyen a un sujeto, es decir, *lo mío*, o lo que antes se ha llamado síntesis pasiva. El yo-sujeto es el principio al que atribuimos los elementos de ese todo. El yo-sujeto da forma a los hechos psíquicos convirtiéndolos en personales[8]. La cuestión cabría plantearla así: ¿hay un yo que sea distinto de *lo mío*, o más bien lo que da forma a esos elementos convirtiéndolos en míos es su trabazón interna?

Como es sabido, la tesis antisustancialista es defendida por el empirismo de Hume al declarar ilegítimo el paso cartesiano del *cogito* a la *res cogitans*. El yo no es una sustancia pensante, sino un puro flujo de fenómenos psíquicos. No hay una unidad subyacente a nuestros estados y acciones, sino que su unidad es la de un haz. En una línea similar de crítica a la idea de sustrato se encuentran también la tesis de Scheler según la cual, la persona es una unidad estructural de actos[9] y la de Dilthey, quien niega de plano la existencia de un soporte de la vida porque si hubiera un sujeto o antecedente de la vida, entonces éste no sería vivido[10]. El yo no es más que la unidad de la vida, la conexión vivida de las distintas vivencias. Estas constituyen una trama cuyos vínculos son también vividos, una red.

---

7. KANT, I., *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, I Abteilung (Ak XX, 270).

8. La terminología y caracterización de yo-sujeto y yo-objeto están tomadas de Juan Cruz Cruz.

9. Un análisis de la noción de persona en Scheler según el cual ésta es sustancia puede verse en ALVAREZ MUNARRIZ, L., *Persona y sustancia en la filosofía de Max Scheler* en «Anuario Filosófico» 10/1 (1977), pp. 9-26.

10. Cfr. por ejemplo, DILTHEY, W., *Vorrede* (1911) en *Gesammelte Schriften*, p. 5. Sobre esta cuestión cfr. el artículo ya citado de ARREGUI, J. V., *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida*.

¿Cabe admitir el tratamiento antisustancialista? ¿Es el yo sólo un haz, la trabazón de las vivencias, una unidad estructural de actos? La respuesta es negativa. Al menos en algunas experiencias patológicas de tipo esquizofrénico o en cuadros de personalidad múltiple, aparece una desconexión entre el yo y la vida, o una absoluta falta de ligazón entre diversos grupos de vivencias. Si esta experiencia es posible, aunque sea patológica, el yo en sentido metafísico es irreductible a la biografía. Precisamente, la experiencia patológica de la ruptura del yo psicológico, la aparición de personalidades múltiples inconexas, muestra que hay un sujeto real al menos en el sentido de que un cuerpo humano vivo, y esto es una persona, es *sujeto* de vidas o personalidades distintas. La propuesta de algunos autores según la cual una pluralidad de personas pueden compartir un cuerpo no parece aceptable, sino más bien parece incurrir en un dualismo extremo [11]. Una persona no es algo que inhabite en un cuerpo, sino un cuerpo humano vivo.

Desde un punto de vista filosófico, uno de los autores que más ha tematizado recientemente la irreductibilidad del yo a la vida es Wittgenstein, quien distingue netamente entre un yo empírico, que pertenece a la psicología, y que se corresponde con lo que antes se llamaba yo-objeto, y un yo trascendental. La vida es un conjunto de acontecimientos y, por tanto, un conjunto de *hechos*, algo que *pasa o sucede*. Pero el yo no puede ser considerado como algo empírico, como algo que simplemente sucede. La vida es una sucesión de acontecimientos, el yo no es un acontecimiento. Esto no quiere decir que no *acontezca* que hay yo, sino que el yo que acontece no es un mero hecho. Y si el mundo y la vida no son mas que un conjunto de hechos, el yo no es mundano sino el límite del mundo [12].

2. *Sujeto, persona, yo y sí mismo. La identidad personal*

El hombre como ser sustancial individual realmente existente, lo que Aristóteles llama *sustancia primera* y los escolásticos *supuesto*,

11. Veáse por ejemplo, la reciente obra de GLOVER, J., *I: the philosophy and psychology of personal identity*, Penguin Press, Londres 1988.

12. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, 5.632 y 5.633.

recibe en el lenguaje ordinario y en el filosófico diversos nombres: sujeto, persona, yo, sí mismo, etc., cuyo significado, aunque sumamente relacionado y en ocasiones coincidente, no es exactamente idéntico. Además, la cuestión de la relación entre todas estas nociones se complica porque ni en el lenguaje filosófico ni en el ordinario se usan siempre del mismo modo, y en consecuencia, hay una gran variación en su significado. Por otra parte, tales nociones han sufrido la influencia de diversas disciplinas, cuya terminología no es uniforme. Sin embargo, y por difícil que parezca, es preciso tratar de establecer un cierto orden entre estas nociones si se pretende aclarar en alguna medida la cuestión de la sustancialidad humana.

Las nociones de sujeto y persona se formulan por primera vez desde la perspectiva de la interioridad objetiva, es decir, desde un planteamiento metafísico, mientras que la noción de yo surge en la perspectiva de la interioridad subjetiva, es decir, de la conciencia, aunque después se proyecta de nuevo sobre el plano metafísico, y la noción de sí mismo se establece en algunas escuelas de psicología científica. Además, mientras que las nociones de sujeto y persona se usan en la filosofía clásica y medieval, la de yo es característica del pensamiento moderno y contemporáneo.

La noción de *sujeto* nace en la metafísica griega, en la cual, el término *hypokeimenon* (lo que está debajo, lo que soporta todo lo demás) y el término *hypóstasis* (lo que está debajo y se mantiene firme) se utilizan para designar, según su significado etimológico, aquello en lo que en último término se apoyan las realidades caracterizadas como *sustancias*. Y como la sustancia se definía como «aquello que existe en *sí* y no en otro», resulta que el *hypokeimenon* quedaba caracterizado como el *sí, en el que* todo lo demás de la sustancia es, como el *sí* de lo que es *en sí*, es decir, como sujeto último y radical.

Por otra parte, también en la filosofía griega y, más en concreto, en la lógica aristotélica y postaristotélica, el término «sujeto» se utiliza para designar el elemento de una proposición que es determinado por el predicado. En cualquier proposición «S es P», S resulta determinado por P[13]. La conexión entre el sentido metafísico y el

13. Ahora no se entra en la cuestión de que el sujeto, como el predicado, puede ser singular, particular o universal, ni en los problemas implicados en estas alternativas. Un aspecto de ellos, puede verse en GEACH, P. T., *History of the corruptions of logic*, ya citado.

lógico de «sujeto» viene dada porque la sustancia es aquello de lo que se predican las determinaciones y que no puede ser predicado de otra cosa. La sustancia es *sujeto* tanto metafísico como lógico de las determinaciones, lo cual implica que la sustancia, precisamente por ser el *sujeto* de las determinaciones, queda indeterminada.

La metáfora espacial más común para representar el sujeto es el punto por dos razones. En primer lugar, porque el punto es el modo de representar espacialmente lo que no es espacial, y el punto de clausura en el orden de la subsistencia de la sustancia no es espacial, y en segundo lugar, porque el punto no contiene ninguna determinación, es decir, no tiene contenido. Por esto, en muchas ocasiones, se llama «yo puntual» al sujeto último metafísico.

El análisis de la noción de *persona* resulta considerablemente más complicado, entre otras razones porque a lo largo de la historia, debido sobre todo a la especulación teológica cristiana, el término *persona* ha acabado por significar en muchas ocasiones lo contrario a lo que inicialmente significaba. Así, mientras que, en ocasiones, la noción de persona se usa para designar aquello que es previo a, e irresoluble en, las relaciones sociales, es decir, el supuesto, en otras se usa para designar aquello que es configurado por tales relaciones. Esta ambigüedad fundamental del término *persona* puede entenderse si se tiene en cuenta que en la especulación teológica en la que se desarrolla su estudio, se mantiene la tesis de que los supuestos, *hipostasis* o personas divinas, son las relaciones subsistentes.

El origen del término latino *persona* proviene, al parecer, de la palabra griega *prosopon*, que significa máscara y con la cual se designaba la máscara que los actores usaban en el teatro para representar diversos papeles o personajes. Los términos «actor», «representar» y «papel» (lo que en la filosofía anglosajona contemporánea se llama «rol») están muy cargados de significado jurídico en toda la historia del derecho, desde la época clásica hasta nuestros días.

La noción de persona tal como es elaborada en el ámbito del derecho romano[14], es muy distinta de la de sujeto metafísico o su-

14. La noción que en derecho romano se contrapone a persona es la de *caput*. Sobre esta cuestión cfr. D'ORS, A., *«Caput» y «Persona»* en AA.VV., *Etica y teología ante la crisis contemporánea*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 251-3. Recogido también en *Nuevos papeles del oficio universitario*, Rialp, Madrid 1980.

puesto. La noción de persona va ligada indisociablemente al *nombre* que se adquiere o se recibe después del nacimiento de parte de una estirpe que junto con otras constituye una sociedad y en virtud del cual el hombre queda *reconocido* y facultado con unas capacidades (papeles o «roles») que puede desempeñar, es decir, queda constituido como «actor» en un «escenario» —la sociedad— de forma que puede representar o ejercer las funciones y capacidades que le son propias en el ámbito de la sociedad.

Así pues, en el terreno del derecho ser *persona* quiere decir *ser reconocido* por los demás en cuanto que constituyen una unidad social, y es este reconocimiento el que otorga unas capacidades de acción respecto de los demás. El carácter de persona es, pues, conferido por el sistema jurídico y social. Esta configuración social del carácter de persona, que el derecho romano formaliza de manera muy específica, está presente en la mayoría de las culturas[15], aunque con diversas variaciones[16]. Con esta configuración social del carácter de persona se relacionan, en consecuencia, la mayoría de los estudios realizados desde la sociología o la antropología cultural e incluso, desde la psicología, porque como ya se ha señalado, también en el plano psicológico hay una génesis intersubjetiva del yo. Y en la misma línea se inscriben todos los estudios filosóficos que insisten en la necesidad de la intersubjetividad para que el hombre se constituya existencialmente y se conozca a sí mismo como sujeto.

Tras la especulación teológica cristiana en torno a los misterios de la Trinidad y de Jesucristo, que llena los siglos IV, V y VI y cuya historia es extraordinariamente compleja, se formula la fe cristiana mediante las tesis según las cuales en Dios hay una trinidad de personas en la unidad de la naturaleza, mientras que en Cristo

15. Cfr. MAUSS, M., *Sociología y Antropología*, parte 5ª, Tecnos, Madrid 1971, pp. 309-33.

Sobre la concepción de identidad en el paleolítico cfr. SOLECKI, R. S., *Shanidar*, Knopff, Nueva York 1971. Sobre el mismo tema en los pueblos primitivos contemporáneos cfr. LEVI-BRUHL, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona 1974.

16. En la cultura actual de Bali (Indonesia), los individuos reciben una decena de nombres a lo largo de la vida según quienes y en calidad de qué les llamen. Algunos de esos nombres no se pueden decir y uno de ellos es el que recibe el sujeto una vez que ha muerto. Cfr. GEERTZ, C., *Person, time and conduct in Bali* en *The interpretation of cultures*, ya citado.

hay una dualidad de naturalezas en la unidad de la persona. De aquí resulta, por una parte, la contraposición entre persona y naturaleza, es decir, entre sustancia primera y segunda y, por otra, la posterior consolidación de la definición que Boecio diera de persona: «*persona est naturae rationalis individua substantia*» y que se mantuvo en toda la escolástica medieval como «supuesto individual de naturaleza racional» [17]. Esta definición es de corte metafísico e identifica a la persona con el sujeto metafísico o yo puntual. Sin embargo, la especulación cristiana deja abierta la posibilidad de retomar el sentido intersubjetivo característico del derecho romano acudiendo a la tesis de que en la Trinidad las personas son relaciones subsistentes.

Cuando la definición boeciana de persona se funde con la noción romano-estoica de *humanitas*, a la que se aludió anteriormente, da lugar a la noción de «persona humana», que se predica absolutamente de todos los hombres y designa la singularidad de cada ser humano y la igualdad de todos ellos. Ahora la persona se concibe como un absoluto, en sí y por sí, más allá de toda relación jurídica y de cualquier condición social. La persona, y su característica la dignidad, aparecen como un cierto absoluto.

Como es obvio, esta configuración de la noción metafísica de persona es correlativa con la crisis del derecho a finales de la edad media. Cuando la noción metafísica de persona como absoluto más allá de cualquier reconocimiento jurídico se proyecta de nuevo sobre el ámbito del derecho, surge un derecho, llamado habitualmente derecho natural, allende todo ordenamiento positivo, que es el reconocimiento del valor ontológico de la persona humana y de unos derechos que le competen intrínsecamente. Ahora, desde esos derechos de la persona se puede juzgar la legitimidad de cualquier sistema jurídico-positivo, lo cual supone, como es obvio, una relativización del derecho.

Esta noción de persona y esta crisis del derecho son correlativas de la crisis de todo el sistema sociocultural occidental y del surgimiento de la autoconciencia humana porque, ahora, en la modernidad europea, la dignidad de la persona aparece como un absoluto

17. Para una historia de la noción de persona en la filosofía escolástica cfr. FORMENT, E., *Ser y persona*, PPU, Barcelona 1980 y *Persona y modo sustancial*, PPU, Barcelona 1983.

más allá de cualquier sistema social, y desde el cual se puede juzgar cualquier sociedad, por lo que el sistema social se relativiza. La conciencia de la primacía ontológica de la persona sobre la sociedad se corresponde con la debilitación de los vínculos sociales y con la aparición del desarraigo[18].

La noción de yo aparece en la perspectiva de la intimidad subjetiva para designar el supuesto individual tal como aparece en la intimidad subjetiva, tanto en la conciencia vital como en la intelectual, y con este sentido lo utilizan Hume y Kant. Así suele llamarse «yo» a la persona vista desde la intimidad subjetiva, a mi ser tal y como es dado a mi conciencia. También en ocasiones, se usa el término «yo» para designar no tanto al sujeto como aparece en la conciencia, sino al sujeto mismo de la conciencia.

En el ámbito de la psicología científica, el término «yo» se utiliza en el psicoanálisis como sinónimo de conciencia y en las restantes escuelas se usa en su lugar el término *sujeto* o *psiquismo,* pero no suele utilizarse el término «yo». Como ya se ha indicado, en sociología y antropología cultural se utiliza el término «yo» en un sentido afín a la acepción jurídica de «persona».

Por último, el término «sí mismo» se utiliza en algunas escuelas de psicología para designar tanto el conjunto de fuerzas vitales del sujeto en su pureza biológica como esas fuerzas vitales en cuanto que modeladas por la cultura, incluyendo también a la corporalidad.

Una vez realizadas estas precisiones terminológicas, cabe decir que para todo ser humano, ser hombre significa ser sujeto, ser persona, ser yo y ser sí mismo, sin que estos términos sean idénticos. Además, la identidad no rige en los cuatro planos de un modo unívoco. La identidad, como el ente, es análoga. No es idéntico a sí mismo de igual manera Dios, el hombre y el teorema de Pitágoras. Además, mientras que el hombre no tiene que hacer nada para mantener su identidad como sujeto en el plano metafísico, porque «yo

18. Una visión más detenida del proceso que va desde la descomposición del derecho romano a fines de la edad media hasta el iusnaturalismo moderno, se encuentra en CARPINTERO, F., *El derecho natural laico de la edad media. Observaciones sobre su metodología y conceptos* en «Persona y Derecho» 8 (1981) y *'Mos Italicus', 'Mos galicus' y el Humanismo racionalista. Una contribución a la historia de la metodología jurídica en* «Ius commune» 6 (1977).

siempre he sido yo», en el plano existencial, ser yo significa tener que realizar existencialmente la propia identidad y entonces cabe afirmar que «yo *tengo* que ser yo». «Yo *soy* yo» no significa siempre lo mismo.

Como ya se ha indicado, el yo puede considerarse desde varios puntos de vista[19]. Desde la perspectiva metafísica, el yo es el sujeto último de todos los actos, la persona en sentido de Boecio, o el «yo puntual» sujeto de toda determinación. Desde la perspectiva fenomenológica cabe plantear la siguiente cuestión: ¿cómo comparece el yo como sustrato último metafísico en la conciencia? Esta comparecencia ha de analizarse tanto en la conciencia vital como en la intelectual.

Ya se ha indicado anteriormente en el capítulo IX que el yo como sujeto no comparece en la conciencia intelectual, mientras que sí lo hace en la vital, es decir, en la afectividad y en la voluntad. Precisamente la voluntariedad de una acción es, como ya se ha mantenido, su carácter de *mía*. Lo pensado no depende de mi modo de ser, pero lo decidido sí. Por eso, no cabe decir «dime lo que piensas y te diré quien eres» pero sí «dime lo que amas, y te diré quien eres». Yo no soy yo por lo que pienso, sino por lo que decido. El yo comparece en la voluntad porque querer o decidir es la autoposición del yo. Aquí el yo no aparece nunca como una generalidad vacía e indeterminada, sino como una singularidad irrepetible.

Ahora bien, que el yo no comparezca en el intelecto o que comparezca como pura generalidad vacía (el «yo pienso» que puede acompañar a todas mis representaciones) no quiere decir que el inte-

19. A lo largo de esta exposición se considera sólo el yo como sujeto último metafísico y como equivalente a la noción de persona. Sin embargo, hay un uso del pronombre gramatical «yo» sumamente relevante en el que «yo» no es simétrico con «él». En este caso, «yo» no es el nombre que una persona utiliza para hablar de sí misma. Es el uso de yo en el que Descartes tras haber dudado en su argumento, que es un argumento esencialmente en primera persona, de que es Descartes (pues ha dudado de que es un cuerpo), no puede dudar de que es *él* (es decir, *yo, ego*) quien piensa. El ego cartesiano no refiere a la persona. Sobre esta cuestión, recogiendo también la perspectiva wittgensteniana, cfr. el capital artículo de ANSCOMBE, G. E. M., *The first person* en *Metaphysics and the philosophy of mind.* Algunos artículos en polémica con ése han sido recogidos en DIAMOND, C., y TEICHMANN, J., (eds.), *Intention and intentionality.* The Harvester Press, Sussex 1979. Cfr. también el artículo ya citado de ARREGUI, J. V., *Yo y persona.*

lecto sea irrelevante para el yo. Por mucho que el yo no esté comprometido en el intelecto, el yo es yo por el intelecto, porque sólo un ser intelectual puede decir «yo». El yo no comparece en la conciencia intelectual, pero es yo porque posee conciencia intelectual. Porque tiene intelecto, el yo está abierto al mundo, se posee a sí mismo, es libre y tiene que autorrealizarse en el plano existencial.

La infinitud del intelecto pertenece al yo y, por tanto, el yo puntual que es el sujeto metafísico es abierto e indeterminado, y tal indeterminación debe ser vencida en la existencia concreta. La determinación del yo acontece en la vida, en su biografía. En cuanto que el yo no es todavía lo que puede ser, aparece la distensión temporal que pertenece intrínsecamente al ser humano, y con ella una cierta no identidad consigo mismo: el yo que es siempre *el* mismo no es siempre *lo* mismo.

La indeterminación que el yo es aparece en varios planos: en el de la conciencia, donde la indeterminación se vence mediante el saber; en el de la existencia, donde se salva mediante las decisiones; en el psicológico, donde se salva mediante el temperamento y en el sociocultural, donde se vence mediante la formación y el proceso educativo. El yo tiene que autodeterminarse o realizarse en los cuatro planos, y autodeterminarse significa aquí individuarse.

El yo *es* sus determinaciones en los cuatro planos, pero no lo es del mismo modo porque no es lo mismo ser una conciencia que una existencia, un temperamento o una formación. El yo es todo eso, pero lo es de diverso modo.

3. *Proceso de autorrealización y principios de individuación*

El proceso de autorrealización es el proceso a través del cual el yo realiza existencialmente su identidad, es decir, llega a ser un yo. En el plano ontológico, la identidad individual está asegurada, pero en el plano existencial debe ser realizada. El proceso de autorrealización como proceso de realización de la propia identidad es un proceso de individuación porque a través de él, el yo va alcanzando sucesivas determinaciones que lo individúan y lo diferencian de los otros.

Algo real se autodetermina en la medida en que está indeterminado y esa indeterminación le pertenece como le pertenece al viviente el tiempo que va a vivir. Esta indeterminación es lo que Aristóteles llama *dynamis*, potencia o poder. Obviamente, cuanto mayor sea la indeterminación inicial, mayor será la capacidad de autodeterminación, y más fuerte será la individualidad resultante. Por eso, se ha mantenido antes que un ser vivo es más individual que un inerte, que los animales superiores son más individuales que los inferiores y que el hombre es mucho más individual que cualquier otro ser orgánico. Se es tanto más individual, cuanto más hay que autodeterminarse.

El proceso de autodeterminación se realiza en una pluralidad de planos. El hombre se autodetermina en el plano biológico, en cuanto que vivir significa constituir un organismo y eso es el proceso embrionario. El hombre se autodetermina también en el plano cultural a través del proceso educativo. Por último, el hombre se autodetermina también en el plano existencial a través de sus decisiones. Ahora bien, es preciso considerar que la individuación del yo no opera sobre el vacío, sino sobre un yo puntual que, por indeterminado que sea, es ya individual. La indeterminación del yo individual se vence en los planos biológico, cultural y existencial de modo que la individualidad del yo aumenta. Dicho de otro modo, el yo indeterminado se realiza en primer lugar constituyendo un organismo humano. En segundo lugar, el organismo humano resultado del proceso embriológico alcanza la humanidad plena a través del proceso de socialización y educación. En tercer lugar, el hombre socializado y educado llega a ser sí mismo, o fracasa en la tarea, a través de su acción libre, por medio de sus decisiones.

a) *El yo puntual como principio de individuación*

Se ha definido el yo puntual como el sustrato último metafísico, como el supuesto individual. Como sujeto metafísico, el yo es ya individual *ab origine*. También se ha indicado ya que lo que individualiza la humanidad o la esencia común es, en primer lugar, la materia. De entrada, un ser humano en el primer momento de su desarrollo no es otro ser humano porque es una materia determinada singular. Lo que nos permite distinguir una célula de otra célula

idéntica a ella es su materialidad. Aunque formalmente sean indiscernibles —piénsese en dos gemelos univitelinos— lo que hace que esta célula o conglomerado de células sea *ésta* y no *ésa* es su materialidad. A lo largo de la historia de la filosofía se ha repetido de muchas maneras la tesis de que la *materia signata quantitate* es el principio de individuación, desde Aristóteles hasta Schopenhauer, que la expresa diciendo que el espacio y el tiempo son los principios de individuación [20].

Esta afirmación implica que los hombres se distinguen entre sí no por su forma sino por su materia. Formal o esencialmente, todos los hombres son iguales. La esencia, aquello que algo es, no parece admitir más o menos; la esencia, como respuesta a la pregunta ¿eso qué es?, no admite grados. O se es hombre o no se es hombre. La esencia o la naturaleza humana se realiza idénticamente en todos los individuos, aunque después, una vez individualizada, tenga una mayor o menor capacidad operativa.

Del mismo modo que los procesos de autodeterminación por los que el ser humano se individualiza, son procesos de un ser que ya es individuo, el proceso de personalización en el plano psicológico y existencial, es un proceso de un ser que es ya metafísicamente persona. En cuanto que personas, todos los seres humanos son radicalmente iguales. Las diferencias acontecen en el proceso de realización de la identidad personal.

b) *El organismo biológico como principio de individuación*

El primer modo de autorrealización del ser humano es la constitución de su propio organismo, o de sí mismo como cuerpo desarrollado. Ya se ha insistido suficientemente al plantear el tema de la *psique* que el hombre *es* y no *tiene* un cuerpo determinado. Ahora bien, el cuerpo no es algo *dado* desde fuera al ser vivo, sino más bien es algo que él construye a partir de un material genético determinado inicial como resultado de su propio vivir. Esta auto-

20. La fórmula de Aristóteles se encuentra en los libros VIII y IX de la *Metafísica*. La de Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, libro I.

constitución, que suele llamarse proceso embrionario, es regido desde el viviente mismo porque el ser vivo contiene en sí la ley de su desarrollo.

Una vez terminado el proceso y constituido el organismo, el ser vivo como sujeto del desarrollo, sigue siendo *el mismo*, pero no es ya *lo mismo*, porque hay una notable diferencia real entre el óvulo fecundado y el cuerpo humano constituido. El segundo es la realización de la potencialidad del primero.

El desarrollo embrionario es un modo de individualización. Los hombres se diferencian por sus cuerpos no sólo numéricamente sino también porque el hombre puede ser blanco o negro, rubio o moreno, alto o bajo, asténico o pícnico, etc., pero siempre de una raza y una constitución concretas. No existe *el* hombre, sino *los* hombres, y estos son fundamentalmente distintos. Cada uno es quien es, y aparece como distinto a los demás, por su cuerpo. Por tanto, el cuerpo es un determinante fundamental de la identidad personal. «Yo soy yo» significa de entrada que yo soy mi cuerpo, pero mientras que la primera es una identidad dada, la segunda es una identidad construida. El cuerpo ya formado es la primera autodeterminación del yo puntual.

Antes se ha mantenido que lo que distingue e individualiza a dos células idénticas es la materia, el que una sea una porción de materia concreta que no es la otra. Pero si abandonamos el plano sincrónico de la distinción *ahora* de dos células iguales y pasamos al plano diacrónico de qué hace que esta célula sea la misma que antes, o que hace que este organismo vivo sea el mismo que antes, el criterio de la posesión de una materia concreta ya no sirve porque la vida implica una serie de metabolismos que son un intercambio continuo de materia con el exterior. En este sentido, las condiciones de identidad de un ser vivo se asemejan a las de una cascada o a las del barco de Teseo cuyas piezas son recambiadas en su totalidad. Es muy probable, por no decir seguro, que ninguno de los átomos que constituye materialmente un ser vivo ahora permanezca en él demasiado tiempo.

De este modo, lo que hace que un organismo vivo sea *el mismo* a lo largo del tiempo no es la permanencia de una materia concreta, sino la continuidad espacio-temporal. Para que se mantenga la identidad del organismo basta con que haya continuidad, con que el

intercambio de materia sea paulatino. Si en un momento dado hubiera un corte, si desapareciera en un instante determinado toda la materia de un organismo y en el instante siguiente apareciera una materia absolutamente distinta, entonces no se mantendría la identidad, sino que se obtendría *otro* organismo (si se quiere una réplica clónica) distinto del primero, por similar que fuera a él. Del mismo modo que mi coche sigue siendo el mismo aunque se cambien paulatinamente todas sus piezas, mientras que si se produjera *a la vez* el cambio de todas las piezas, lo que se obtendría es un nuevo ejemplar del mismo modelo, pero no sería ya el mismo coche. Habría creado otro igual. La identidad de los organismos viene dada por la continuidad espacio-temporal.

Ahora bien, por el hecho de constituir un cuerpo, el hombre no ha acabado su proceso de autodeterminación. Un ser humano no ha cumplido su tarea existencial de llegar a ser sí mismo por construir un cuerpo, porque no por haber fracasado en tal tarea se deja de ser un cuerpo o un miembro de la especie humana. La identidad personal no ha terminado de realizarse por el hecho de nacer. Todavía, en la identidad real originaria hay mucha no identidad, o sea, todavía le falta mucha identidad por realizar y eso incluso en el orden biológico aunque haya nacido.

Con el nacimiento, está ya bastante configurado el sistema nervioso, el sistema endocrino, el temperamento y el tipo constitucional o tipo psicológico[21], lo que constituye ciertamente una determinación, pero no una determinación rígida, sino un conjunto de condicionamientos que es *eo ipso* un conjunto de posibilidades, cuya actualización y ulterior determinación en un sentido u otro depende de otra fase del proceso de autorrealización.

c) *La cultura como principio de individuación. Cultura y personalidad. La síntesis pasiva*

El proceso de maduración biológica del hombre no acaba con con el nacimiento porque para que se produzca una maduración

21. Sobre la relación entre sistema nervioso, sistema endocrino y temperamento, cfr. PINILLOS, J. L., *Principios de psicología*, cit. caps. 2, 7 y 8; POPPER y ECCLES, *o. c.*, caps. E 5 y E 6. Sobre los tipos psicológicos, las obras más clásicas son las de LA SENNE, R., *Tratado de caracterología*, y la de KRETSCHMER, E., *Constitución y carácter*, Labor, Barcelona 1947

biológica *humana* hace falta un período prolongado en el que los factores culturales entren en concurrencia con los procesos biológicos, lo cual empieza a acontecer incluso antes del nacimiento. Por eso, el ser humano es entre los vivientes el que tiene una infancia más prolongada, extremadamente prolongada.

No parece que haya habido nunca, ni que pueda haber, un estado de naturaleza pura para el hombre[22]. Después de analizar la tesis rusoniana del estado de naturaleza, Hegel concluye que eso en el hombre no es más que el estado de mera animalidad y, efectivamente, los estudios realizados sobre los casos de «niños salvajes» le dan la razón a Hegel. En el hombre, lo biológico se continúa y se completa *naturalmente* en lo cultural, sin lo cual ni siquiera se puede hablar de organismo biológico completo, puesto que sin la cultura el hombre es —como, entre otros muchos, Gehlen ha puesto de manifiesto— un ser biológicamente inviable.

El proceso embriológico tiene cierta correspondencia, en el orden de la ontogénesis, con lo que suele llamarse proceso de hominización en el orden de la filogénesis, y el proceso de socialización o enculturación con el de humanización. Y aunque puede decirse que el primero es de índole biológica y el segundo de índole biológico-cultural, no puede decirse que el primero sea más *natural* que el segundo, que «hominizarse» es más natural que «humanizarse».

Pues bien, el proceso de humanización, el proceso a través del cual un organismo biológico humano se constituye existencialmente en el plano psicosociológico como persona, es lo que Hegel denominó *formación* (*Bildung*), formación de la personalidad, y lo caracterizó como el que se cumple mediante la asimilación del lenguaje, las costumbres y las instituciones, lo cual significa una universalización del individuo porque le hace participar en los valores universales, espirituales, —es decir, específicamente *humanos*— de la colectividad en la que nace[23].

---

22. La idea de un estado de «naturaleza pura» puede tener sentido en teología para salvar la gratuidad del orden sobrenatural. Pero se comete un grave error cuando se traspasa la idea de naturaleza pura del par naturaleza-gracia al par naturaleza-cultura.

23. Cfr. HEGEL, G. W. F., *Gymnasialrede*. Sobre el concepto de formación, cfr. también la obra ya citada de Gadamer, *Verdad y método*.

A partir de los estudios empíricos y de la categorización de los factores de este proceso realizada por M. Herskovits en el ámbito de la antropología sociocultural, se denominó *proceso de enculturación*. A su vez, en el campo de la sociología positiva, se denominó proceso de *socialización primaria*, mientras que se reservó el nombre de *socialización secundaria* para lo que ahora llamamos formación profesional o formación especializada, definiéndose también el resultado del primer proceso como «primera individualidad» y el del segundo como «segunda individualidad»[24].

Si el «yo puntual», aunque individual, es indeterminado y se autodetermina constituyéndose como un organismo, todavía el organismo individual está altamente indeterminado. Tal indeterminación fue llamada, en su momento, *racionalidad del cuerpo* y la atribuimos a que el yo puntual es radicalmente intelectivo-volitivo, es decir, espiritual, humano. Por eso, se ha insistido en que el intelecto humano es tan profundo y tan natural como cualquier instancia humana orgánica.

El organismo ya constituido está individualizado, determinado, por la herencia en varios niveles. La dotación genética es el legado de unos progenitores, por lo que todos los individuos que participan en él tienen un «aire de familia» y constituyen efectivamente una familia; a su vez, la familia tiene la dotación genética de una estirpe (o de varias); la estirpe tiene la de una raza (o varias) y la raza tiene la de la especie. Esto implica que la dotación genética que constituye la especie humana sólo es realmente real y sólo se recibe por el individuo, en cuanto que singularizada en la concreta de unos progenitores. Nadie es hombre en general, sino un hombre perteneciente a una raza, a una estirpe y a una familia. La especie puede ser un concepto puramente biológico, pero la raza, la estirpe y la familia no son conceptos puramente biológicos sino que son también conceptos y realidades socioculturales, con una gran cantidad de información extrasomática acumulada y transmitida extrasomáticamente mediante la tradición. La familia media en consecuencia, entre el or-

24. Estas categorías y definiciones se fijaron a partir de las obras de SOROKIN, P. A., *Sociedad, cultura y personalidad*, de 1947, y de HERSKOVITS, M., *El hombre y sus obras* de 1948. Los términos «primera» y «segunda individualidad» provienen de la obra de SCLOTTMANN, V., *Primäre und Sekundäre Individualität* de 1968.

den de la transmisión biológica y el de la cultural porque si la herencia familiar genética es la última determinación biológica, la pertenencia a una familia con una lengua, tradiciones, costumbres y valores concretos, es el primer modo de la transmisión cultural.

El proceso de socialización es, pues, un proceso de individualización a través del cual el organismo biológico, o el ejemplar de la especie *homo sapiens* se autodetermina y llega a ser «sí mismo». Individualizarse es asumir pautas, valores y roles culturales que son los que, por otra parte, abren al hombre a la universalidad.

A través de este proceso de enculturación, se ha efectuado lo que se ha venido llamando con Husserl, *síntesis pasiva* y que viene a corresponderse más o menos con lo que en el campo de la antropología sociocultural se ha denominado *configuración sociocultural* (R. Benedict, 1934), *personalidad de base* (A. Kardiner, 1939) o *mapa cognitivo* (J. Whiting, 1953 y A. F. Wallace, 1960)[25].

Al terminar el proceso, al asimilar la formación, el hombre se ha constituido existencialmente como *humano*. Es un miembro de determinada familia y determinada sociedad; habla un idioma concreto (o varios); su temperamento se ha modulado en un carácter más o menos preciso; mantiene singulares norma de conducta; rigen para él unos valores, ideales o arquetipos morales y no otros; vive una religión y en un modo específico; ha asumido determinados gustos críticos y le resultan atractivos y le son posibles unos precisos proyectos profesionales. Es decir, cuando el proceso de formación ha concluido, el hombre tiene ya una personalidad, es «alguien» para sí y para los demás, su humanidad tiene ya un contenido concreto. Y si la formación se ha asimilado satisfactoriamente, el resultado es una personalidad integrada que a su vez se integra en una familia y una sociedad, de lo que resulta una mejor integración de la familia y la sociedad misma.

25. Cfr. BENEDICT, R., *El hombre y la cultura*, Sudamericana, Buenos Aires 1967; KARDINER, A., *El individuo y la sociedad*, FCE, México 1945; LINTON, R., *Estudio del hombre*, FCE, México 1942; Id., *Cultura y personalidad*, FCE, México 1945; WHITING y CHILD, *Child Training and Personality*, Yale Universitiy Press, New Haven 1953; WALLACE, A. F., *Culture and Personality*, Randon House, Nueva York 1970.

Al terminar este proceso es cuando se puede empezar a hablar propiamente de autorrealización, el momento en que una persona puede decidirse a ser «sí misma», porque ahora existe ya un sí mismo determinado, el momento en que alguien descubre que se posee radicalmente y que puede hacer consigo lo que quiera. Es ahora cuando alguien sabe que es un yo irreductible a los demás, cuando se es plenamente consciente de sí y de la propia individualidad. Sólo en este instante en el que se es consciente de sí y en el que se vislumbran los cauces, valores, modelos y arquetipos para la realización del proyecto existencial, puede resolverse el hombre a ser sí mismo plenamente desde su libertad fundamental, puede jugarse su vida, su existencia, en un sentido o en otro.

En este punto, la identidad personal no es sólo el problema de qué distingue a un gemelo univitelino del otro en los primeros estadios del proceso embrionario ni el problema de qué hace que un organismo sea *el mismo* a lo largo del tiempo. El problema de la identidad personal ha pasado del plano metafísico al existencial. Ahora, la identidad personal está dada en términos de autoconciencia y está mediada por toda la sociedad, porque ahora el hombre no es sólo un yo sino que sabe que lo es, y para él serlo significa saberlo, y todas las determinaciones que lo constituyen como yo individual —la síntesis pasiva— son un producto social. La sociedad no constituye ontológicamente a la persona en el plano metafísico pero sí en el existencial.

Que la identidad personal aparezca ahora en la autoconciencia y que la autoconciencia esté mediada por la sociedad significa que sin la sociedad el sujeto no sabría que es todo lo que es, porque no lo sería en modo alguno. La mayoría de los antropólogos y sociólogos sostienen que los factores determinantes de esta mediación son la religión y el lenguaje, que son los que definen qué es y cómo es lo realmente real[26].

d) *La acción libre como principio de individuación. Realización y crisis de la identidad personal*

Una vez que el sujeto está completamente constituido, es decir,

26. Cfr. BERGER y LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1979. Cfr. GEERTZ, C., *Ethos, world view, and the analysis of sacred symbols* en la obra citada *The interpretation of cultures.*

cuando el proceso embriológico y el proceso de enculturación o socialización (primaria) han dado como resultado la maduración y el uso de las capacidades específicamente humanas, entonces puede hablarse de «hombre» en el sentido pleno del término, es decir, de un ser libre y responsable, o lo que es lo mismo, de un ser que se posee en el origen y en el futuro, de un animal que puede prometer o que es fin para sí mismo. Como es natural, que el sujeto está ahora plenamente constituido quiere decir que antes no lo estaba, pero no que antes no existiera en modo alguno como sujeto.

De lo que se trata ahora es de realizar en la propia existencia la identidad personal, es decir, de lograr una existencia auténtica. Como ya se ha señalado, «llegar a ser yo» depende en última instancia de las decisiones que configuran la propia existencia biográfica.

Desde luego, el ser plenamente sí mismo, la realización de la propia identidad, tiene lugar fundamentalmente durante el proceso de socialización secundaria, es decir, durante el período de adolescencia y juventud, porque entonces es cuando se prefigura y consolida el proyecto existencial, y entonces es cuando tienen lugar la mayoría de las crisis de identidad, en función de los valores políticos, morales y religiosos, y de los acontecimientos familiares, sentimentales y profesionales, pero también entonces pueden producirse cambios que afecten en el nivel del proceso embriológico y evolutivo.

Por supuesto, si el proceso embriológico y el evolutivo no son congruentes en sí y recíprocamente, entonces la identidad que se persigue en la tercera fase puede resultar más difícil de conseguir: es el tema de todas las llamadas desviaciones sociales y afecciones psicopatológicas que se manifiestan en la adolescencia y en la juventud, y de las que se dice que tienen base en malformaciones congénitas o en traumas de la primera o segunda infancia.

Las crisis de identidad pueden deberse también a otros factores. Un cambio de sistema sociocultural en pleno proceso de formación puede producir una crisis de identidad cuya gravedad oscila en función de múltiples factores como la edad del sujeto, el tipo de personalidad, el grado de heterogeneidad de las culturas, etc.[27]. Las

27. Todo esto pertenece al campo de la psicología y la psicopatología transcultural, cuyas aportaciones son relevantes para la antropología filosófica en cuanto que lo son para la noción de naturaleza humana y para su intervalo de variación. Para

crisis de identidad son más probables mientras menos configurada está la autoconciencia del sujeto en el orden funcional y mientras menos congruente sea en cuanto a sus contenidos, pero también se producen aunque la configuración y la congruencia de la autoconciencia del sujeto sea la adecuada y normal, y se producen en función de lo que en el capítulo IX se denominó experiencia de la conciencia.

Un sujeto no puede salirse de su organismo, de su carácter ni de su conciencia, pero en ellos pueden producirse cambios que le dejen algo perplejo acerca de su propia identidad (por ejemplo, enfermedades, alteraciones psíquicas y crisis de valores), o bien puede producirlos él mismo. Por lo que se refiere al plano orgánico, quizá el más radical que pueda pensarse sea el de sexo, que plantea grandes problemas sociales y jurídicos, y sobre todo, grandes problemas de identidad personal. Por lo que se refiere al plano psicológico-cultural, se pueden producir alteraciones que afectan a la identidad personal en función de los cambios de padre o madre, de mujer o de marido, de profesión, en función del éxito o del fracaso, del honor o de la calumnia, etc. Y por lo que se refiere al plano de los valores, también se pueden producir alteraciones que afectan a la identidad personal en función de la confirmación o el desengaño de los propios principios o creencias, y en función de la sustitución de un sistema de principios y creencias por otros[28].

La crisis de la identidad personal se plantea cuando la propia existencia consta de una serie de segmentos discontinuos e inarticulables entre sí, de modo que no resultan unificables en un proyecto existencial porque cada uno de ellos responde a proyectos incompatibles. Cuando esto ocurre la identidad personal no se realiza existencialmente y por tanto resulta sumamente problemática. La unidad que viene dada por lo que Kant llama la apercepción trascendental no basta para constituir la identidad personal. No basta que los con-

---

una visión de conjunto, cfr. KAPLAN, B., (ed.), *Studying Personality Cross-Culturally*, Harper and Row, Nueva York 1961.

28. Cfr. BERGER y LUCKMANN, *o. c.*, caps. 3 y 4. En los relatos de Homero y Mark Twain, Ulises y el Príncipe mendigo tienen que recurrir a mediaciones extrínsecas para demostrar ante Penélope y ante la Corte su identidad. En el drama de Pirandello *Così é se vi pare* el protagonista no recurre a nada y renuncia por completo a su identidad.

tenidos de mi conciencia estén unificados mediante el *hecho* de que esa conciencia sea una y la mía, y no basta que los segmentos de mi existencia estén unificados mediante el *hecho* de que pertenezcan al tiempo de mi vida para que haya identidad personal en sentido existencial, porque el tiempo solo no tiene de por sí fuerza articulante o formalizadora para eso[29].

Por el contrario, la realización de la propia identidad en el plano existencial no significa la reducción a identidad del yo, del organismo, de la propia formación y de la propia biografía. Porque si bien es cierto que «yo soy mi cuerpo», «yo soy mi formación» y «yo soy mi biografía», el verbo ser no significa identidad absoluta ni significa lo mismo en los tres casos. El yo puntual se autodetermina en los planos biológico, cultural y biográfico, y sin duda *es* sus determinaciones, pero no se identifica con ellas aunque sólo sea porque no es lógicamente imposible que tales determinaciones hubieran sido otras.

4. *El concepto teleológico de naturaleza humana*

La noción de naturaleza humana no sólo ha sido mencionada ya varias veces, sino que en muy buena medida, todo el estudio realizado es una investigación de la naturaleza humana por cuanto que a lo largo de los diversos capítulos se han ido considerando las diversas instancias operativas humanas. Sin embargo, dadas las confusiones y ambigüedades existentes en torno a este concepto, puede ser de interés considerarlo temáticamente, y no sólo usarlo como un concepto operativo a la hora de plantear y resolver otros problemas. Las confusiones en torno al concepto de naturaleza provienen, en buena medida, de que su significado varía tanto según el plano del

29. Por supuesto, Kant no quiere decir que la apercepción trascendental baste, y por eso establece varias series de factores articulantes de los fenómenos a diversos niveles para dar cuenta del conocimiento. Análogamente, Heidegger tampoco quiere decir que el tiempo baste para unificar la existencia, y por eso establece los existenciarios y la autenticidad como factores articulantes. El eros y la autoconciencia pueden articularla en lo que se ha llamado proyecto existencial, en lo que J. Rawls (*Teoría de la justicia*, FCE, México 1979) llama *plan de vida*, y, en general, en base a un principio formalizable, como quiera que se le llame.

saber en que se utiliza como según la noción a la que se oponga. La noción de naturaleza no significa lo mismo según se utilice en un plano teológico, ético o antropológico y no significa lo mismo según se oponga a condición humana[30], cultura o gracia.

Lo que ahora interesa es aclarar el significado del término naturaleza en el plano antropológico. Sólo si este significado es establecido satisfactoriamente se puede entender el valor de la naturaleza como criterio moral, es decir, en qué sentido se puede mantener que las tendencias naturales son criterio del bien moral[31].

Habitualmente se realiza una contraposición entre lo *natural*, lo que la naturaleza ha hecho del hombre, y lo *cultural* lo que el hombre ha hecho de sí mismo. Ahora bien, si se contrapone lo natural a lo artificial es fácil pensar que lo natural y lo cultural constituyen dos esferas separadas, autosuficientes y cerradas en sí mismas. Parece que hay un orden natural centrado en sí mismo y autónomo al que se superpone otro, también centrado en sí mismo y autónomo, que es el cultural. Esta interpretación del binomio naturaleza-cultura es incorrecta e imposibilita una recta comprensión del hombre. En efecto, según ella, lo dado al hombre constituye lo esencial y verdadero, lo inamovible y eterno del hombre —es decir, su verdad— mientras que lo cultural y lo adquirido designan lo no esencial, lo artificioso y lo accidental transitorio. Lo natural, lo dado, es lo esencial y lo universal, mientras que lo cultural es lo accidental y lo particular, lo variable.

En cuanto que lo natural es lo esencial, es también lo universal, pues la esencia se realiza en todos los individuos de la especie. Al interpretar la esencia universal como *lo común* a todos los individuos de la especie, se tiende a identificar lo dado y lo natural con el conjunto de rasgos comunes a los seres humanos. En la medida en que la naturaleza común es lo esencial subyacente a las diferencias accidentales, la relación entre naturaleza y cultura tiende a verse

30. Por «condición humana» se entiende el conjunto de condiciones bajo las cuales le es dada al hombre su vida, es decir, el modo concreto que asume la existencia humana. Cfr. ARENDT, H., *La condición humana*, ya citado.

31. Se siguen en este epígrafe ideas contenidas en CHOZA, J., ARREGUI, J. V. y AYMERICH, I., *Naturaleza y cultura en la sexualidad humana* en AA. VV., *La humanización de la sexualidad*, Rialp, Madrid en prensa.

en estratos[32]. Hay un fundamento común invariable que subyace a las diferencias. De este modo, si se quiere averiguar qué es *lo natural* basta con indagar qué es lo común subyacente a todos los hombres. La identificación de lo natural y lo esencial del hombre con lo común subyacente a la variedad cultural lleva a identificar lo natural con lo biológico, es decir, con lo menos específicamente humano. Si se proyecta esta idea sobre la muerte o la sexualidad humanas, ocurre que lo esencial de la muerte o la sexualidad humanas queda determinado por los procesos biológicos que, de ningún modo, son específicos del ser humano.

Este planteamiento puede llamarse reduccionista porque induce a creer que lo esencial de la muerte o de la sexualidad es fundamentalmente la constancia que viene dada por la materialidad del organismo biológico, mientras que lo que hay en ellas de variable, de artificial o cultural, posibilitado por la espiritualidad del organismo biológico, es accidental, prescindible y, en el fondo, no verdadero.

La identificación entre lo dado, lo natural, lo esencial, lo inamovible, lo universal y lo común es incorrecta desde el punto de vista de la lógica porque, como ya se vió al hablar de la falacia abstraccionista, lo universal no es lo común a los particulares, y presenta también serios inconvenientes metafísicos y antropológicos. Spaemann ha insistido en la existencia de dos conceptos de naturaleza. El primero de ellos es un concepto *naturalístico,* mecanicista, de naturaleza, propio de la ciencia moderna[33]: «la naturaleza se convierte ahora en el reino de lo que ya es. La naturaleza se vuelve exterioridad sin ser propio y conocer a un ente por naturaleza significa enajenarlo como objeto y *'to know what we can do with it, when we have it'* (Hobbes)»[34]. Es obvio que un concepto tal de naturaleza excluye de sí al hombre y a la cultura.

Como advierte el propio Spaemann, ha sido Rousseau quien pretendió construir la naturaleza humana haciendo radical abstrac-

32. Sobre la falsedad de esta concepción puede verse el artículo de C. Geertz *El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre* en su obra citada *La interpretación de las culturas.*

33. Cfr. SPAEMANN, R., *El problema de un concepto de la naturaleza del hombre* y *Lo natural y lo racional,* ya citados. También Carlos París ha insistido en señalar el carácter dinámico de la naturaleza frente a la concepción mecanicista. Cfr. *Hombre y naturaleza,* Tecnos, Madrid 1970.

34. Cfr. SPAEMANN, R., *El problema...,* p. 97.

ción de todas las condiciones históricas. Para Rousseau, lo natural no se muestra al final, sino que naturaleza es puramente lo que está al principio. Ahora bien, como la naturaleza humana es histórica, en esa abstracción radical de la historia se pierde la definición del hombre como *animal rationale*. El hombre entra en la historia cuando sale de la naturaleza. Naturaleza e historia, y naturaleza y cultura son inconmensurables. Por ello, del mismo modo que la naturaleza reposa en sí misma y no remite a la cultura, una vez que se han dado formas culturales, estas no remiten ya a la naturaleza y, por tanto, no hay criterios naturales para juzgarlas[35].

La ficción teológica del *status purae naturae* fue postulada para subrayar la gratuidad de la elevación al orden sobrenatural, pero tal ficción de una naturaleza pura se muestra muy peligrosa si se proyecta al orden de la cultura o de la historia, porque si tiene sentido mantener la no necesidad del orden sobrenatural respecto del natural, no tiene ningún sentido mantener una gratuidad de la cultura o de la historia.

Frente al concepto mecanicista y autosuficiente de lo natural, Spaemann ha reivindicado un concepto teleológico de naturaleza de raigambre clásica. «La naturaleza, según Aristóteles, no es la mera apariencia exterior. *Physei*, por naturaleza, es, antes bien, aquello que tiene 'en sí mismo' el principio del movimiento y del reposo». Si lo natural es aquello que tiene en sí el principio de su movimiento, la naturaleza es vista de un modo no cosista sino teleológico y dinámico. Lo natural no se identifica con lo dado, con lo que ya es, o con lo común sino que lo natural es lo que regula desde sí sus operaciones, que por ello pueden ser calificadas en verdad como propias. Lo natural es lo que posee una operación que le pertenece de suyo. La naturaleza, por tanto, no se muestra al principio, sino al final. La naturaleza es teleológica y no puede ser identificada con lo dado. Esta idea está presente en la definición clásica de la naturaleza como «la esencia en cuanto principio de operaciones».

Sólo teniendo en cuenta esta noción teleológica de naturaleza puede entenderse la tesis aristotélica de que el hombre es *por naturaleza* un ser hablante y un ser político[36]. Es obvio que la *polis* no

35. Cfr. *Id.*, pp. 98-9.
36. Cfr. ARISTOTELES, *Política* I, 2.

es *natural* en el sentido de ser común a todos los hombres, sino en el sentido de ser el tipo de organización política que se corresponde con la plenitud humana. Lo natural no es lo común o lo fáctico, sino lo bueno y lo conveniente. La naturaleza tiene un sentido final. La misma relación entre naturaleza y cultura puede observarse en el otro ejemplo aristotélico. El hombre es, *por naturaleza, zoón logistikon* pero, obviamente, no hay ninguna lengua natural. La capacidad que el hombre tiene *por naturaleza* de hablar sólo puede ejercerse en un ámbito cultural. No se puede hablar sin utilizar una lengua concreta que es siempre un constructo cultural. La naturaleza no es, pues, algo que se oponga a la cultura, sino que más bien remite a ella. El hombre es, por naturaleza, un ser cultural.

La constitución teleológica de la naturaleza, concluye Spaemann, fundamenta el hecho subrayado por Pascal de que el hombre es el ser en el que la naturaleza se supera a sí misma. El hombre supera infinitamente al hombre. El hombre es, siempre, más de lo que es y por eso, definirlo exclusivamente por lo que es, es quedarse corto. Lo que es exclusivamente humano es *demasiado* humano. La naturaleza humana se define mediante algo que no es ella misma, mediante una anticipación. El ser del hombre es, pues, en última radicalidad, un ser vocacional[37], un ser llamado a superarse a sí mismo. Sólo si se considera esta dimensión teleológica de la naturaleza puede considerarse al hombre como un ser natural y personal a la vez.

La naturaleza humana no puede entenderse pues como autosuficiente y cerrada en sí. En este sentido conviene recordar las críticas de Hegel a la noción rusoniana de naturaleza. Lo que hay en el hombre de *natural*, si se deja completamente al margen del espíritu (es decir, la cultura), no es nada más que la pura animalidad, pero además no es una animalidad reglada en su despliegue por un orden físico-biológico, sino una animalidad anárquica y caótica, es decir, carente de naturaleza.

37. Desde esta perspectiva puede entenderse la definición frecuente en la teología contemporánea del hombre como el ser que puede entrar en una relación personal con Dios, o la definición del hombre por el designio divino sobre él. En esta perspectiva el hombre *es* aquello a lo que ha sido llamado, su vocación.

La innovación y el artificio, la cultura y la historia, es algo que tiene lugar en un tipo de organismo viviente que está penetrado de espíritu, o sea, en el animal racional, en el hombre. Pero como ya se ha visto repetidamente, la naturaleza humana remite a la cultura y, por tanto, lo natural en el hombre incluye lo artificial. Por tanto, lo verdaderamente natural no es tanto lo biológicamente invariable como lo cultural, es decir, lo históricamente variable.

Que lo específicamente humano incluye lo que en el hombre hay de artificial y cultural no significa que no haya puntos de referencia fijos e inamovibles respecto de los cuales se pueda dirigir la vida humana. En el ámbito del espíritu o de la cultura se encuentran tales puntos de referencia, pero su permanencia e inamovilidad no están disociados de los procesos de innovación, y hay que descubrirlos en ellos. Este es el tema de la constancia y la innovación en los diversos planos culturales, también en el de la moral y la religión.

Ahora bien, en muchos ambientes existe el prejuicio erróneo de considerar que las pautas de referencia culturales en la moral son demasiado movedizas, inseguras y frágiles y, por tanto, se pretende situar tales puntos de referencia en el presunto lecho rocoso de la biología. Pero el lecho rocoso de la biología considerado fácticamente no proporciona criterios morales. La naturaleza es criterio normativo sólo si es considerada teleológicamente. Lo puramente fáctico, los desnudos hechos biológicos, no constituyen un criterio moral, entre otras razones, porque el desarrollo creciente de la técnica ha hecho que el hombre sea capaz de modificar de modo bastante radical su propio cuerpo, por lo que el ámbito biológico ha sido en muy buena medida asumido en el cultural.

5. *«Poíesis» de la cultura. Las objetivaciones del espíritu*

La cultura es la síntesis adecuada entre razón teórica y razón práctica, o sea, *poíesis,* obra de arte. Su eficiencia es el eros, y su motivo y fin la belleza y la utilidad. Decir que la cultura es la síntesis adecuada de la razón teórica y la razón práctica y que, consiguientemente, es *poíesis,* obra de arte, es una escueta descripción del acontecer real. Para advertirlo, es preciso traer de nuevo a colación

lo dicho en capítulos anteriores sobre la imaginación y el proceso perceptivo, la dinámica tendencial y la dinámica afectiva humanas, la emergencia de la objetividad, la función simbólica y el lenguaje, los niveles del inconsciente y la experiencia de la conciencia, el eros como espontaneidad y como elección, y sobre la libertad psicológica y el determinismo.

Si definir al hombre como ser actuante es adecuado, y al estudiarlo como tal aparecen las instancias operativas y las funciones que han sido consignadas, al estudiar la acción humana en su sentido más general y sus correspondientes resultados no es de extrañar que se haya de poner en juego todo lo precedente. A lo largo de los capítulos anteriores, se ha repetido en varias ocasiones que hay una disociación estructural entre la razón teórica y la práctica, entre la ciencia y la ética, y que esta disociación afecta a la conciencia del yo. Por otra parte, se ha repetido también en ocasiones diversas que la imaginación simbólica, la conciencia vital y el eros son, en su funcionalidad, previos a la disociación. Y se ha dicho también que la razón práctica es la mediación adecuada entre el yo singular y la autoconciencia intelectual, entre lo particular concreto y lo universal abstracto, entre el caso y la regla.

En todos lo pueblos hay una concepción del mundo, pero no en todos hay filosofía, sino sólo en Occidente. Por lo tanto, las concepciones del mundo no resultan de la reflexión científico-filosófica sino que, al contrario, ésta resulta de una de aquellas, y esto significa que la cultura no resulta de la reflexión teórica, sino de la acción práctica irreflexiva, es decir, intuitiva[38].

Si se trata de comprender cómo el hombre crea la cultura, sin dar absolutamente nada de ella por supuesto, ni siquiera el lenguaje ni la sociedad, hay que situarse *antes* de cualquier disociación de la razón, porque hay que situarse *antes* de la razón misma en cuanto que capacidad humana madura. Esto no quiere decir que haya que abandonar la filosofía; quiere decir que hay que buscar las claves filosóficas que permitan dar cuenta de la actividad humana prerreflexiva o preteorética.

38. En todo este epígrafe se dan por supuesto algunos desarrollos contenidos en los escritos de J. CHOZA *Antropologías positivas y antropología filosófica* y en el artículo *Reflexión filosófica y desintegración sociocultural en la antropología de G. B. Vico*, además del libro de M. Negre, *Poiesis y Verdad en Giambatista Vico*, todos ya citados.

La actividad humana prerreflexiva y preteorética que crea el mundo sociocultural es la que corresponde a la descrita por Aristóteles en el pasaje de la ética antes citado: «lo que hemos de hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo». Pues bien, el enlace o la síntesis entre teoría y práctica, que Kant no encontraba en la ciencia ni en la ética, lo encuentra en la estética, y precisamente su noción de «genio» corresponde a la del sujeto que procede de esa manera[39]. Esa manera, por otra parte, no es excepcional o extraordinaria para la mayoría de los hombres, sino bastante común, lo cual se expresa en el lenguaje ordinario con términos que han sido recogidos en el verso de Machado: «se hace camino al andar». El primer filósofo cuya filosofía del mundo sociocultural consiste en un desarrollo de este pensamiento es Giambattista Vico, quien concibe cada proceso sociocultural como una secuencia en la que primero aparece la vida, luego la norma y después la reflexión teórica, tras la cual se inicia otro proceso del mismo tipo.

Nadie puede existir con una existencia ya existida por otro, pero tampoco sin ella, y eso tanto ahora como en el comienzo de la historia humana. Lo que unifica la pluralidad de existencias humanas en el orden existencial es la cultura, y aquí cultura significa todo lo que resulta de la acción humana en cuanto que diferente de, e irreductible a, lo que resulta del proceso embriológico. Por lo tanto, cultura no significa aquí lo exquisito y sofisticado, ni tampoco lo inconsistente y cambiante que no tiene nada que ver con la naturaleza o con la verdad, el bien, la belleza, la unidad y el ser (los trascendentales). La cultura, por el contrario, es la realización, la expresión y el descubrimiento de la naturaleza humana, y, precisamente por eso, el descubrimiento, la expresión y la realización en el orden existencial de la verdad, el bien, la belleza y la unidad y sus contrarios. Es decir, la cultura es el conjunto de las objetivaciones del espíritu. El espíritu se objetiva en función de lo que es y de cómo lo es, por eso la cultura —o cada cultura, según su demarcación

39. Kant perfila su concepto del genio en los parágrafos 46-50 de la *Crítica del juicio*. Sobre la fecundidad del concepto kantiano de genio en la teoría de la producción cultural cfr. LABRADA, M. A., *La imagen del hombre en la teoría kantiana del genio* en «Anuario Filosófico» 21/2 (1988), pp. 145-54 y FONTAN, M., *Algunas consideraciones antropológicas en torno al concepto kantiano del genio,* en «Pensamiento», en prensa.

geográfica e histórica— expresa lo que el hombre es y lo que querría ser, las cumbres más altas de sus realizaciones y los abismos más profundos de su degradación, la ganancia de puntos de referencia absolutos y su pérdida. La cultura pone de manifiesto que la conversión de los trascendentales, pacífica y casi evidente en el plano de la metafísica abstracta, es muy problemática en el orden existencial concreto, que es donde el hombre tiene que realizarla, pero que también en ese plano se realiza.

Pues bien, cabe pensar que al comienzo del proceso evolutivo, tanto individual como histórico, la captación de los trascendentales tiene lugar en el plano imaginativo-afectivo solamente, puesto que el intelectual-volitivo no está consolidado. La primera y más difícil tarea que se presenta al comienzo de ese proceso es la de sobrevivir, la de automantenerse como viviente, y esa es también la primera necesidad. Pero como la dotación instintiva del ser humano es muy precaria, en el sentido de que sus tendencias son muy plásticas, como se vió en su momento, el déficit de inteligencia inconsciente está compensado por la dotación intelectiva de la *psique*, cuya indeterminación es también el correlato de unas capacidades operativas cuya raíz ha sido a su vez definida como libertad. De este modo, la primera necesidad y la primera actividad-aportación del ser humano es comprender-interpretar la realidad circundante y, en eso, comprenderse a sí mismo. Esa primera actividad es apertura del horizonte, *alétheia*, desvelamiento de la realidad *qua* realidad, o sea, acontecimiento de la verdad.

Si se dijese que las primeras necesidades del hombre son alimentarse, cobijarse y cubrirse, podría pensarse a continuación que la actividad humana originaria es la económica y que se refiere a los bienes económicos primarios de vivienda, alimento y vestido. Pero la actividad humana originaria no es más económica que religiosa, ética, jurídica, política, técnica o artística, ni la vivienda, el alimento y el vestido son más bienes económicos que religiosos, políticos y artísticos[40]. Tener vivienda es constituir la tópica primitiva de la existencia humana, descubrir (*alétheia*) la verdad del hombre y del

40. Sobre la no mayor originariedad de la economía respecto de los demás factores del sistema sociocultural cfr., por ejemplo, MALINOWSKI, B., *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona 1973.

cosmos. Tener vivienda es tener el mundo, tener familia y tener religión, y carecer de ello significa no solamente ser un desarraigado sino, más radicalmente, no ser humano, no poder serlo[41]. Por lo que se refiere al vestido, tampoco cubrirse es una actividad más económica que lingüística, artística, política, jurídica o religiosa. El vestido manifiesta o descubre al hombre mucho más de lo que cubre. El vestido expresa qué y quién es el individuo (qué *persona* es ese *caput*), a qué clan pertenece, qué posición ocupa en su grupo social, cuál es su totem, etc., pues vestido es todo lo comprendido entre la más amplia pieza de piel animal o tejido vegetal hasta el más pequeñito tatuaje o la forma del peinado. Como es obvio, todo eso hay que descubrirlo o inventarlo y expresarlo, y al hacerlo se desvela y se expresa la verdad del cosmos y la del hombre, se expresa y se realiza la naturaleza humana, las reglas del juego «ser hombre».

Descubrir o inventar no es una actividad reflexiva, o al menos no lo es en sentido análogo a como inventar el lenguaje no es reflexión como lo es la lingüística. Y de modo similar a como el lenguaje existe como tal a partir de un determinado número de elementos y factores heterogéneos (fonéticos, morfológicos, sintácticos, semánticos y pragmáticos), también una configuración sociocultural existe a partir de un determinado número de elementos y factores heterogéneos (económicos, técnicos, políticos, morales y religiosos). Pues bien, inventar el lenguaje e inventar la sociedad y la cultura no es una actividad reflexivo-analítica como aquella mediante la cual se descubren y aíslan sus elementos y factores porque no se puede fundar críticamente algo que aún no está dado. La actividad humana no puede ser inicialmente, en ningún caso, crítica o reflexiva, sino inventiva, imaginativa, guiada por el ingenio y la imaginación, es decir, *poiética*. *Poíesis* es transformación de algo real previamente existente, creación.

El vestido descubre al hombre mucho más de lo que lo cubre, decíamos. Pues bien, inventar el lenguaje es vestir al universo, la totalidad de lo real, y eso es descubrirlo, hacer que se manifieste su

41. Cfr. HEIDEGGER, M., *Bauen, Wohnen, Denken* en *Vorträge und Aufsätze*, ed. Gunther Neske, Pjüllingen 1959. Un desarrollo de estas ideas puede verse en CHOZA, J., *La supresión del pudor* en *La supresión del pudor y otros ensayos*, Eunsa, Pamplona 1980.

sentido en la multiplicidad de relaciones con el hombre y entre sí mediante el hombre, hacer que cada realidad pase de ser lo indeterminado e indiferente (*caput*) a ser lo diferenciado y polivalente, algo con sentido humano, con sentido para el hombre en cuanto que está en relación con otros hombres (en cuanto *persona*).

Por eso la *poíesis* imaginativa constituye una *tópica*, un sistema de *lugares comunes*, *tópicos*, donde se unifica una pluralidad de existencias que por eso mismo son *humanas*. Por supuesto, cada palabra es un lugar común, un *topos*, puesto que todos los hombres que la usan se encuentran o se reúnen en ella, en su significado, porque lo comprenden. Pero esto no ocurre sólo con las palabras, o, mejor dicho, que ocurra con las palabras quiere decir que no ocurre solamente con ellas sino con las realidades y actividades designadas por ellas, ya sean actividades técnicas, éticas o religiosas. Esto no significa que los hombre se encuentran en lo que dicen y en lo que hacen porque comprenden su sentido, lo que significa es que tienen un *sensus communis*, un sentido común, que es el correlato en el plano de la interioridad subjetiva de la *tópica*, que es en lo que consiste el plano de la exterioridad subjetiva, del espíritu objetivado. Cada invención, cada descubrimiento, pasa a ser un lugar común en cuanto que resulta cauce o forma de expresión de capacidades y aspiraciones de una pluralidad de individuos, solución de un problema real o de varios, o apertura de posibilidades insospechadas o presentidas de autoexpresión y autorrealización de los demás. Unas veces, la demanda precede como oscura expectativa a la oferta, y otras veces, la oferta precede olímpicamente a la demanda[42].

Cuando la invención o el descubrimiento es aceptado, entonces se convierte en uso, regla, institución o ley general, y lo que había sido una acción de un individuo realizada intuitivamente o bien por tanteos, pasa a ser un automatismo inconsciente en el individuo singular (hábitos) y una regla general que vige en el ámbito social (espíritu objetivo).

42. La dinámica de constitución de la sociedad, la cultura y la humanidad del individuo ha sido estudiada según esta perspectiva por Hume, Vico, Rousseau, Herder, Hegel y otros entre los clásicos, y por G. H. Mead, T. Parsons y otros entre los contemporáneos

De este modo, como ha señalado Heidegger[43], la verdad antes que adecuación es desocultamiento (*alétheia*), porque primero hay que descubrir el sentido de lo real, e incluso descubrirlo como real. Por eso, la verdad como *alétheia* es previa y fundamento de la verdad como adecuación. Si ahora se preguntase cómo puede saberse que la verdad como *alétheia* es verdad si no hay nada respecto de lo cual se conmensure, habría que responder, siguiendo a Kant, Platón y Aristóteles, que se sabe que es verdad porque *gusta*, y que gustar es una conmensuración, una correspondencia o una adecuación de lo particular concreto no con una universalidad objetiva, sino con la subjetividad o, mejor dicho, con la subjetividad en cuanto referida a un *telos*, a un fin. Kant llama «genio» al sujeto cuyo gusto concuerda con o expresa el de muchos otros, es decir, el sujeto cuyo ingenio se inscribe en el eje del *sensus communis*[44], cuya objetividad se refiere a un *telos* o a un fin al que se refieren muchos sujetos, o bien a un fin al que se refiere toda subjetividad humana. Si recordamos las tesis platónicas al respecto, la referencia de la subjetividad a su fin es el eros, aquello que despierta o pone en marcha al eros es la belleza, y aquello hacia lo que pone en marcha es hacia la fecundidad, (engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma), hacia la creación (*poíesis*), hacia la autorrealización plena de sí mismo, o lo que es igual, lo llama a ser plenamente sí mismo y trascender, a realizar su vocación.

Pero la actividad «genial» no es una actividad extraordinaria reservada a pocos individuos, como tampoco lo es el eros. Hay descubrimientos excepcionales realizados por sujetos excepcionales a los que denominamos «genios» en el lenguaje ordinario, pero en cuanto que cada sujeto descubre o inventa el sentido de su existencia y lo realiza, cada sujeto es genial o puede serlo, y por eso se puede decir de cada niño en su proceso de descubrir o inventar la realidad que es genial, los amantes pueden decir cada uno del otro que es genial, y puede decirse de cada familia que es genial, porque descubren o

43. Cfr. HEIDEGGER, M., *Vom Wesen der Wahrheit* en ed. cit., t. 34. Para la correcta interpretación de esta tesis cfr. el capítulo correspondiente del libro ya citado de M. Negre, *Poiesis y verdad en G. B. Vico*.

44. Cfr. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, §§ 6, 8, 11, 12, 15, 16, 20, 21, 22, 40, 45 a 50 y 59.

inventan mediante el otro cómo ser sí mismo, cómo ser familia, etc. Por supuesto nadie tiene tiempo para inventarlo todo: lo ya inventado se asume como automático. Pero eso no dispensa de descubrir o inventar novedades para ser sí mismo, no dispensa de ser libre ni lo impide. Nadie puede existir con una existencia ya existida por otro, ni tampoco sin ella.

Así pues, considerando la cultura desde esta perspectiva como realización de la naturaleza, se advierte que un planteamiento «cultural» no tiene por qué ser relativista, pues el fin último, la naturaleza y los valores absolutos se expresan y se realizan precisamente en la cultura, y nunca sin ella. El relativismo no es un problema más de la cultura que de la naturaleza, ya que las oscilaciones de la cultura tiene como base la indeterminación de la naturaleza, la infinitud del intelecto y libertad humana.

CAPITULO XIII

LOS FINES Y EL TERMINO DE LA VIDA HUMANA

1. *La cuestión del sentido de la vida*

Parece bastante claro que la pregunta por el sentido es una pregunta específicamente humana. Los animales están demasiado incrustados en su perimundo como para poder distanciarse de él y preguntar por su sentido. También resulta obvio que viven demasiado inmediatamente su conducta como para separarse de ella y cuestionar su sentido. Sólo un ser capaz de *objetivar* la realidad y de tomarse a sí mismo como *objeto* de su propia conducta puede interrogar acerca del sentido de lo real y de sí mismo. Sólo un ser que es *sujeto*, que está dado para sí, puede cuestionar su propia existencia preguntando por su sentido. Interrogar por el sentido de la propia existencia implica romper su inmediatez, distanciarse de ella, considerarla como una totalidad con la que el sujeto no se identifica absolutamente. Preguntar por el sentido de la vida, implica relativizarla superándola. Sólo un ser que no se agota en ser lo que es, puede cuestionarse a sí mismo. «El hombre, escribió Pascal, supera infinitamente al hombre»[1].

Desde este punto de vista, la pregunta por el sentido es algo característico y definitorio del ser humano. Como recordara repetidamente Heidegger, el hombre es el ser cuyo ser consiste en cuestionar el ser. También desde la psicología de corte existencial, por ejemplo en la llamada *logoterapia*, el problema del sentido de la vida ha llegado a ser central. Frankl ha señalado que no nos enfrentamos ya a una frustración sexual o a un complejo de inferioridad, sino más bien nos encontramos ante una frustración existencial, ante «el

1. PASCAL, B., *Pensées*, Librairie Armand Colin, París 1960, nº 129, t. 1, pp. 80 y 82.

sentimiento de falta de sentido de la propia existencia»[2]. De este modo, al freudiano deseo de placer y al adleriano deseo de poder, ha añadido Frankl un deseo más radical en el ser humano, que denomina «voluntad de sentido» y que no es sino «la pretensión humana de una existencia llena, hasta el máximo posible, de sentido»[3]. «En razón de su voluntad de sentido, el hombre está referido a la búsqueda de un sentido y a su cumplimiento, pero también está referido al encuentro con otro ser humano, al que amar bajo la forma de un tú. Estas dos cosas, el cumplimiento y el encuentro son los que proporcionan al hombre el *fundamento* de la felicidad y el placer»[4].

En consecuencia, no sólo la pregunta por el sentido es específicamente humana, sino que la búsqueda de tal sentido constituye una «innata tendencia» en el hombre[5]. Quizás, en esta línea, sea bastante exacta la definición del hombre de Camus como «un animal que quiere sentido». Sin embargo, lo que ahora conviene plantear es si tal tendencia está abocada al fracaso, si es una *pasión inútil* o, dicho de otro modo, si la pregunta por el sentido de la vida tiene ella misma sentido. ¿Está bien formulada la pregunta por el sentido de la vida?.

Muchos autores han negado radicalmente sentido a tal pregunta. Bunge representa bien esta actitud al afirmar: «Sólo los conceptos y las proposiciones tienen sentido; sólo las proposiciones pueden ser verdaderas o falsas en algún grado; y sólo las teorías pueden ser lógicamente coherentes. En cambio, el ser no tiene sentido. No tiene, pues, sentido hablar del 'sentido de la vida' o 'del sentido de la historia' *a menos que sea en algún sentido no semántico* del término 'sentido'»[6]. De este modo, la heideggeriana pregunta por el sentido del ser, queda despachada por el procedimiento de ser declarada sin sentido.

---

2. FRANKL, V. E., *Ante el vacío existencial*, Herder, Barcelona 1980, p. 87. Las mismas ideas expuestas de modo similar pueden verse en *id.*, *La idea psicológica del hombre*, Rialp, Madrid 1986.

3. FRANKL, V. E., *Ante el vacío existencial*, p. 99.

4. *Id.*, p. 82.

5. FRANKL, V. E., *La idea psicológica del hombre*, p. 99.

6. BUNGE, M., *El ser no tiene sentido y el sentido no tiene ser* en «Teorema» 6 (1976), p. 204.

Una postura mucho más matizada puede encontrarse en el pensamiento inicial de Wittgenstein. Para él, tal pregunta constituye uno de los casos claros de carrera contra los límites del lenguaje, de intentar decir lo que no puede decirse. El sentido de una proposición es su bipolaridad lógica, el poder ser verdadero y falso de la proposición, el hecho dibujado por la proposición y que, si se cumpliera en el mundo, haría que la proposición fuera verdadera. El sentido de una proposición es, pues, sus condiciones de verdad. Es obvio, que esta interpretación lógica del sentido de una proposición convierte en sinsentido todas las proposiciones en torno a los valores, la ética, etc. No caben proposiciones éticas porque las proposiciones significativas han de figurar hechos contingentes y, por el contrario, lo valioso de ningún modo puede residir en lo que es el caso, en lo que sucede, en los hechos contingentes.

Sin embargo, que la cuestión del sentido de la vida no tenga, estrictamente hablando, sentido para Wittgenetein no la convierte en irrelevante sino que muestra que el problema del sentido de la vida no es un problema cognoscitivo o teórico, no pertenece al orden del saber. «Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego que no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta. La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema»[7]. Por eso, continúa en forma de pregunta, quienes han visto claro el sentido de la vida no pueden decir en qué consiste.

De este modo, para Wittgenstein, el sentido del vivir no es un problema que pueda ser resuelto teóricamente porque el saber se refiere a los hechos, y los hechos no tienen nada que ver con el sentido de la vida. Si el problema de la vida fuera propiamente un *problema*, sería resoluble por las ciencias. Se trata, por tanto, no de *resolver* un problema, sino de *disolverlo*. La correcta solución del problema es su disolución. La vida que ha resuelto el problema del sentido de la vida, la vida feliz o ética, es la que alcanza a comprender que no existe tal problema. Y esto se logra cuando se comprende que «un hombre está cumpliendo el propósito de la existencia si

7. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, 6.52-6.521.

no necesita tener otro propósito que el de vivir»[8]. Por eso, cuando Wittgenstein habla de «la vida del conocimiento» y cuando afirma que a través de esa vida del conocimiento cabe librarse de la miseria de este mundo[9], ha de considerarse que esta vida del conocimiento es la vida que disuelve el cuestionamiento del falso problema del vivir. No se trata de vivir meditando en torno a las cosas de la vida, como afirmara Zubiri de la vida sapiencial socrática[10], no se trata del *bíos theoretikós* aristotélico, sino de la disolución del problema mismo que constituye tal meditación. En este sentido, cabe calificar a Wittgenstein de antisocrático[11] porque su propuesta estriba en hacer de la vida algo no mediado reflexivamente. Toda reflexión y todo saber han de ser superados en el estilo ético de la vida[12]. Alcanzar la justa visión del mundo no es un problema teórico, sino práctico.

Así, Wittgenstein parece sumarse a quienes a lo largo de la historia han mantenido que la vida feliz es la vida absolutamente inmediata y plenamente inconsciente. La vida feliz, que disuelve el problema del sentido de la vida, es la vida maciza y rotunda del niño que ríe y que juega, desconocedor de sí mismo. La vida feliz sería la absoluta inocencia de la niñez y la inconsciencia.

Ahora bien, al planteamiento wittgensteniano cabría hacerle dos objeciones. En primer lugar, el retorno a la inmediación es imposible. La experiencia de la mediación de la conciencia es irreversible. Como afirma Novalis, no hay camino de regreso hacia la ingenuidad y la escalera por la que hemos subido se ha desplomado[13]. En segundo lugar, el precio de la felicidad no puede ser la inconsciencia. Para nada interesa ser feliz si no se sabe. Más vale sufrir sabiendo que se sufre que gozar sin saberlo.

---

8. KENNY, A., *Wittgenstein*, Revista de Occidente, Madrid 1974, p. 95. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, p. 73.

9 Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Notebooks*, p. 81.

10. Cfr. ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid 1974, pp. 203-10.

11. Cfr. FERRATER MORA, J., *Wittgenstein o la destrucción* en *Cuestiones disputadas*, Revista de Occidente, Madrid 1955, p. 190.

12. Lo que resulta de esta superación del saber en beneficio de una *praxis* moral inmediata es una extraordinaria crispación de la ética.

13. Citado por FRANKL, V. E., *Ante el vacío existencial*, p. 29.

Desde este punto de vista, hay que mantener —como ya se ha hecho— que el saber es una perfección vital, que vivir sabiendo que se vive es vivir mucho más, que la vida humana se autointerpreta en su discurrir y que, por tanto, la reflexión sobre sí no es algo extrínseco ni aniquilador de la vida humana sino más bien algo constitutivo de ella. Para el existente humano, existir es comprenderse. La vida humana es intrínsecamente reflexiva.

Por tanto, la cuestión del sentido de la vida no es disoluble. La vida humana sólo puede alcanzar su plenitud en la comprensión de sí misma. Seguramente, tal plenitud no consiste *sólo* en una autocomprensión solipsista, sólo en una realización plena de la autoconciencia, pero desde luego la incluye.

Ahora bien, ¿por qué preguntamos cuando preguntamos por «el sentido de la vida»? De entrada, es posible entender por «sentido», aptitud funcional, o sea la aptitud para cumplir una función. En segundo lugar, cabe entender por «sentido», contenido inteligible, o sea, el portar un significado. En tercer lugar, la cuestión por el «sentido de la vida» puede entenderse en términos economicistas, o sea, como la cuestión acerca de si *compensa* vivir, si hay un ajuste o proporción entre inversiones y resultados. Sin embargo, estas tres comprensiones de la pregunta por el sentido de la vida son insuficientes [14].

Si la pregunta por el sentido se entiende como una cuestión acerca de la aptitud funcional, entonces tiene sentido lo útil para algo, y no lo tiene lo inútil. Pero la pregunta por el sentido de la vida no puede entenderse primaria o exclusivamente de este modo. Es cierto que dentro de la vida humana, los diversos acontecimientos alcanzan su sentido por su contribución a la totalidad, pero el mismo razonamiento no puede hacerse con respecto a toda la vida humana. Si la vida humana fuera exclusivamente un medio para un fin distinto de ella entonces carecería en sí misma de sentido.

Si la vida tiene sentido, debe tenerlo en sí misma y no sólo por relación a un fin distinto de ella. Dicho de otro modo, si esta

14. La enumeración y algunas ideas del desarrollo están tomadas de SCHAEFFER, R., voz *Sentido* en KRINGS, H. y otros, *Conceptos fundamentales de filosofía*, Herder, Barcelona 1979, t. 3, pp. 344-62.

vida no tiene ya sentido, ninguna otra vida eterna, para la cual ésta fuera exclusivamente un medio, podría dárselo. Wittgenstein ya advirtió, siguiendo a S. Agustín, que la inmortalidad del alma o una vida interminable no resuelven de suyo el problema del sentido de la vida[15]. De hecho, según el cristianismo, cabe una existencia eterna sin sentido, que justamente, por ello, es denominada no *vida eterna*, sino *muerte eterna*.

Obviamente, no pertenece a la filosofía el estudio de la escatología ni, en consecuencia, el de las relaciones entre tiempo y eternidad, pero sí puede realizar algunas aclaraciones que sean útiles a la comprensión de la fe. El cristianismo siempre ha mantenido que la eternidad no niega la historia, sino que la redime. La relación entre eternidad e historia no es de exclusión, sino de inclusión. La vida eterna no da a ésta un sentido que antes no tenía en absoluto, sino más bien consuma en plenitud un sentido que *ya* tenía. Del mismo modo que la tercera y cuarta vía, las vías de la contingencia y la limitación en el ser, tienen como punto de partida el ser en su positividad —finita, pero positividad—, y del mismo modo que la felicidad supera la positividad finita de los placeres, la vida eterna consuma un sentido que ya está finitamente presente. En los tres casos, la existencia de Dios, la felicidad y la vida eterna, la prueba procede por superación de una positividad finita, y no de una negación. Negar el punto de partida es negar la prueba. Dios existe, y la vida eterna, porque *este* mundo y *esta* vida son bellos y tienen sentido en sí mismos y, por eso, son dignos de un amor apasionado.

De este modo, si se entiende la pregunta por el sentido como una interrogación acerca de la aptitud funcional, sólo puede aplicarse a los diversos proyectos particulares respecto del proyecto global de una vida buena y feliz. El sentido de la vida humana no puede entenderse exclusivamente como aptitud de los medios porque, con palabras de Aristóteles, la vida buena es —en sí misma— fin[16].

La segunda de las posibilidades antes apuntadas entendía la pregunta por el sentido de la vida como cuestión acerca de su contenido inteligible. En esta perspectiva, tiene sentido *lo que significa al-*

15. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus*, 6.4312; S. AGUSTIN, *Soliloquios*, II, 1.
16. Cfr. ARISTOTELES, libros I y X de la *Etica a Nicómaco*.

go. Ahora bien, la pregunta por qué significa la vida humana, puede considerarse desde dos puntos de vista que no son mutuamente excluyentes. En primer lugar, cabe considerar el hombre y la vida humana como significante de un significado distinto de él. Se trata de la perspectiva, fundamentalmente teológica, en la que el hombre es considerado como imagen y semejanza de Dios, de manera que toda la vida humana es significante de un significado que desconocemos. De este modo, la última razón de ser y la última explicación del significante vendría dada por el significado. Y así se puede decir, por ejemplo, que la sexualidad humana es imagen y semejanza de Dios, es decir, de su ser una comunidad de Personas. Pero en segundo lugar, cabe también una consideración del hombre y la vida humana como portadores de un significado que no es distinto de ellos mismos. Es la perspectiva en la que se considera que el enigma de la vida sólo se desvela en su propio discurrir, que no se sabe qué es la vida antes de vivirla, y que el hombre sólo se aprende a sí mismo a través de su vida. Se trata, simplemente, de la perspectiva que antes se ha llamado experiencia de la vida. En este punto de vista, la vida no solamente tiene sentido —en cuanto que es un contenido inteligible— sino que es reflexiva —puesto que se autointerpreta, es decir, puesto que se comprende a sí misma en su propio discurrir—. Como la experiencia de la vida —según se ha visto— no culmina nunca, el hombre es siempre un misterio para sí mismo, un significante cuyo significado desconoce.

La articulación entre la perspectiva teológica y la de la experiencia de la vida no es difícil. Una autoconciencia finita como es la humana puede ser signo de una autoconciencia absoluta.

Pero la consideración del sentido de la vida humana, tampoco puede hacerse exclusivamente en términos de exploración del contenido inteligible que posee o en términos de constitución de la autoconciencia. Antes se ha dicho que la plenitud de la vida humana requería la autoconciencia, pero no se limitaba a ella. La razón es que, como ha señalado Schaeffer, si el resultado de la autoconciencia humana es que «todo es vanidad», entonces se habrá logrado un autoesclarecimiento intelectual absoluto, pero la cuestión del sentido de la vida no se ha resuelto[17]. Si el resultado de la lucidez de la

17. Cfr. SCHAEFFER, R., *o. c.*, p. 356.

autoconciencia es que el hombre es una pasión inútil, entonces, no sólo no se ha descubierto el sentido de la vida, sino que se ha consumado su total falta de sentido. Pero en este caso, ya ni siquiera se puede mantener que el sentido de la vida sea el descubrimiento de su absurdo, porque en tal situación, la lucidez o la autenticidad no son ya un valor. La «mala conciencia» o la «mala fe» ya no son malas[18]. Dicho de otro modo, el propio Calígula advierte que, él no es mejor que sus cortesanos. También él es culpable[19].

Tampoco, en tercer lugar, se puede interpretar la pregunta por el sentido de la vida en términos economicistas. No se trata de plantear la cuestión en términos de si el resultado es proporcional a la inversión, o de si la vida *vale* lo que *cuesta* por al menos dos razones. En primer lugar, porque como Schaeffer señala, tal actitud es comprensible sólo en quien ha sufrido tantos y tales desengaños que se ha distanciado tanto de su vida que la considera una *mercancía*. En segundo lugar, porque como ha sostenido Frankl, el hombre es capaz de dar sentido al dolor y la muerte. La *actitud* ante el dolor y la muerte puede encerrar un profundo sentido. «En efecto, el saber sobrellevar es lo que importa, el cómo se soporta el destino cuando ya no se le puede tomar las riendas en la mano, sino sólo conformarse con él. En otras palabras, cuando ya no hay posibilidad de *obrar* —es decir, cuando no es posible una acción capaz de conformar el destino—, entonces es preciso salirle al encuentro con un digno ademán»[20]. Cuando ya no se puede ganar, entonces lo que importa es saber perder. Si el ideal de una *muerte digna* tiene sentido para el hombre, entonces la interpretación economicista del sentido de la vida es insuficiente.

En consecuencia, la pregunta por el sentido de la vida no interroga ni por una mera aptitud funcional ni por un contenido inteligible ni por una rentabilidad. Tal pregunta no cuestiona por un sentido que ya estuviera dado completamente y que sólo tuviéramos que descubrir. La pregunta no es una interrogación teórica sino más bien una exigencia práctica. No se trata de especular en torno a un

18. Sobre este punto, cfr. BERNSTEIN, R. J., *Praxis y Acción*, Alianza, Madrid 1979, pp. 157-72.

19. CAMUS, A., *Calígula, in fine*.

20. FRANKL, V. E., *La idea psicológica del hombre*, p. 110.

sentido ya dado, sino de hacerlo. La propia vida *hace* sentido y, por eso, el sentido de la vida no está asegurado de antemano. El sentido de la vida se constituye o no se constituye en el propio vivir. Si hay vidas llenas de sentido, también las hay carentes de él.

Si el sentido de la vida no está dado de antemano, sino que se constituye o no en la vida misma, entonces hay que entender la propia existencia como tarea, la tarea de *hacer* sentido. «Sentido de la vida» no es, pues, una realidad extrínseca y dada de antemano a la que la vida se subordine, sino algo que se decanta en el transcurso del propio vivir. Antes, se ha mantenido repetidamente que la existencia es el proceso de autorrealización, el proceso a través del que se llega a ser sí mismo. La propia vida estriba, por tanto, en la tarea de llegar a ser quien ya se es. Por eso, el fin de la vida no es extrínseco sino intrínseco y es resumible en el viejo lema de Píndaro: llega a ser quien eres. Por eso, toda la vida humana tiene un sentido vocacional o de tarea: todo hombre está llamado a ser sí mismo y a trascender, donde trascender significa tanto fecundidad como permanencia. La fecundidad implica salir de sí y enriquecer, engendrar en la belleza y crear. Permanencia significa que lo obrado o hecho no pase absolutamente, sino que de diversos modos quede.

Desde el capítulo II, se ha venido insistiendo en que inmanencia del ser vivo significa no pasar absolutamente, en que lo que el ser vivo hace permanece. Pues bien, que la propia vida tenga sentido significa que el yo se reconoce en lo que ha hecho, que hay fecundidad y permanencia real, que el yo que era un proyecto se ha realizado. Si el sentido de la vida sólo se constituye en el propio vivir, eso significa que el yo se conmensura consigo mismo, que se reconcilia consigo mismo, o no. La vida ha alcanzado realmente a tener sentido cuando el yo se ha realizado y puede contemplarse gozosamente en la plenitud alcanzada.

Sólo si se tiene en cuenta que el sentido de la vida se forja en el propio vivir y que estriba en la reconciliación del yo consigo mismo, puede entenderse la noción cristiana de «vida eterna». La vida eterna es, según la definición de Boecio, la posesión simultánea y perfecta de una vida interminable[21]. En esta caracterización que-

21. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, l. V., prosa 6, n. 4 (PL 63, 858 a).

da claro que la vida eterna no niega sino que asume la vida terrena. El sentido de la vida eterna no se contrapone, sino que consuma en plenitud el que ya tiene ésta. La vida eterna consuma la aspiración a la permanencia de la vida humana. Si el sentido de la vida sólo se constituye en el propio vivir, si viene dado por la propia acción enriquecedora del mundo y los demás, entonces la exigencia de sentido de la vida humana estriba en que las propias obras queden rescatadas del tiempo y asumidas en la eternidad. Como dice de los bienaventurados el texto apocalíptico, «sus buenas obras les acompañan»[22]. La exigencia de sentido estriba en que lo que el yo ha sido permanezca en él para siempre y por tanto, también para siempre se reconcilie consigo mismo —y esa es la noción cristiana de vida eterna—, mientras que la también noción cristiana de muerte eterna expresa la falta de identidad del yo y, por tanto, la ruptura existencial. El yo no es lo que ha sido y, por tanto, ni se identifica ni se reconcilia consigo mismo.

2. *La triple teleología del sujeto humano*

Se ha venido insistiendo ya repetidamente en que la existencia humana es el proceso por el que el hombre puede alcanzar o no la plenitud que corresponde a su naturaleza. Para un ser vivo, estar distendido en el tiempo implica no ser absolutamente idéntico consigo mismo, supone no ser ya todo lo que puede ser. Existir significa, pues, tener que llegar a ser lo que incoativamente ya se es. Como escribiera Quevedo retratando la distensión temporal humana, «soy un Fue, y un Será y un Es cansado»[23]. La propia plenitud aparece como el fin al que el hombre tiende y que puede conseguir mediante sus operaciones. La existencia humana tiene, por tanto, un carácter teleológico.

También se ha señalado ya en varias ocasiones que lo que distingue al hombre de los animales es su capacidad de proponerse fines, de autodestinarse. Que el hombre es libre significa que es dueño de sus acciones, que posee su principio y, en definitiva, que es

22. *Apocalipsis*, 14, 13.
23. Del soneto «¡Ah, de la vida!.... ¿Nadie me responde?».

señor de sí mismo, que se autoposee. Pero un ser que se autoposee es un ser que puede hacer consigo lo que quiera, es decir, que establece él mismo los fines de su conducta.

En tercer lugar, se ha planteado ya si existe algún límite a esta capacidad de autodestinación humana, si todos los fines por los que el hombre actúa son libremente elegidos por él. En este sentido, se ha contrapuesto la caracterización de la voluntad que hace Nietzsche, como una voluntad infinita y satisfecha —que por tanto establece todo valor y todo fin desde sí misma— con la caracterización de la voluntad que hace la filosofía clásica, como una voluntad finita y deseosa —que por tanto tiende a un valor y a un fin que le son extrínsecos—.

Lo que ahora se trata de aclarar es la estructura teleológica de la existencia humana, es decir, cuáles son los fines a los que el hombre tiende y en qué medida tales fines son puestos por él. La respuesta que se va a mantener es que existe una pluralidad de fines para el ser humano, que tales fines pueden articularse entre sí de diversos modos y que la medida en que son propuestos o constituidos por el propio hombre también es variable.

a) *La existencia de un fin natural*

La capacidad del hombre de proponerse fines no es absoluta. No todos los fines del operar humano pueden ser decididos y elegidos por el propio hombre, sino que alguno de ellos, que cabe llamar fin final o fin último, no es elegido sino que le es dado al hombre, y por ello, puede llamarse también, *fin natural*, si se toma «natural» en el sentido indicado en el capítulo anterior. La razón de la existencia de un fin natural estriba en que si todos los fines fueran elegibles, toda actividad humana sería arbitraria y gratuita, es decir, sería un juego resultado de una plenitud satisfecha, como mantiene la interpretación nietzscheana. Ahora bien, tal tesis no puede ser verdadera porque si todas las actividades humanas se resuelven en actividades lúdicas, entonces el juego mismo no sería posible puesto que no se diferenciaría de la desesperación, es decir, de la situación del deseo en referencia exclusiva a la nada[24]. Que todo sea juego,

24. Cfr. CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, pp. 257-8.

significa que no hay *nada* que desear, que todo valor y bien es puesto por la propia voluntad. A primera vista podría parecer que una voluntad así es una voluntad máximamente satisfecha, la voluntad del niño feliz que ríe y que juega, pero, en realidad, es una voluntad máximamente indigente.

Dicho en términos existenciales, jugar *a veces* es tan divertido como trágico jugar *siempre*. La voluntad que *sólo* puede jugar porque no tiene nada que desear no es la imagen de una plenitud efusiva, sino la desesperación pura. Con otras palabras, si el concepto de juego se absolutiza, colapsa. Una actividad lúdica sólo es posible en cuanto que otras no lo son, del mismo modo que una moneda puede ser falsa porque otras no lo son. Si todas las monedas fueran falsas, el propio concepto de falsedad colapsaría. De manera semejante, se puede jugar *a veces* porque no jugamos *siempre*; hay actividades lúdicas porque hay actividades serias. Las actividades lúdicas son parasitarias de las serias. Esto no quiere decir que en *cada* caso no sea posible tomarse algo a chacota, sino que no es posible tomarse a chacota *todo*, de la misma manera que aunque *cada* moneda tomada individualmente puede ser falsa, no *todas* las monedas tomadas como conjunto pueden serlo.

Además, si todos los fines fueran elegibles, entonces la elección misma se imposibilitaría porque ya no habría criterios de elección en cuanto que también el criterio tendría que ser elegido. Es claro que *a veces* se pueden elegir los criterios de una elección, como por ejemplo, cuando en un concurso público el tribunal establece el baremo para medir los méritos de los concursantes, pero entonces se están dando por supuesto unos criterios de segundo orden desde los que se eligen los criterios de primer orden. En el caso del citado del tribunal, es claro que el criterio desde el que se establece el baremo es la pretensión de hacer justicia. Si este criterio falta, la idea misma de tribunal colapsa. Es decir, si la elección fuera absoluta, entonces todos los criterios deberían ser elegidos, pero entonces el concepto de criterio colapsa. Por eso, mantiene Aristóteles que se *desea* el fin y se *eligen* los medios. Si no hay ningún fin dado y todos los fines han de ser elegidos, la elección se hace imposible. Algún fin ha de estar dado para que pueda haber un criterio en la elección de los medios. Ya se ha indicado, al hablar de la voluntad, que la relación entre lo dado y lo elegido varía a lo largo de la historia, y que la libre elección humana ha ido acogiendo en sí cada vez más «natura

leza». Los fines del obrar humano tienen, en consecuencia, cada vez en mayor medida el carácter de constructos culturales. Pero lo que ahora se trata de señalar es que tal proceso tiene un límite, del mismo modo que la capacidad creciente del hombre de transformar su propio cuerpo tiene un límite: el hombre no puede dejar de ser un cuerpo.

Se ha señalado repetidamente que el saber que determina la elección y la decisión es el saber práctico y no el teórico. Pero lo que ahora hay que advertir es que el saber práctico sólo es posible si no se absolutiza, es decir, si hay una primacía del conocimiento teórico[25]. Si la elección fuera absoluta, entonces el saber práctico, que versa sobre lo agible por nosotros, es decir, sobre lo que depende de nosotros y puede ser de otra manera, sería superior y de más alcance que el teórico, que versa sobre lo que no depende de nosotros y no puede ser de otra manera. Para que el *saber* práctico sea posible es necesario que la racionalidad como criterio de la elección no sea a su vez elegida. Sólo si el saber teórico tiene primacía sobre el práctico, es decir, si no todo es elegido, el saber práctico es posible. Si hay que elegir la racionalidad, entonces no puede serlo por criterios racionales, y entonces el concepto de racionalidad práctica es sustituido por un decisionismo ciego, como certeramente ha señalado la Escuela de Frankfurt contra la llamada racionalidad crítica de Popper y Albert[26]. No todo saber versa sobre los medios, sino que hay también una racionalidad de los fines.

Por tanto, si no todos los fines de la conducta humana son elegidos por el hombre mismo, ha de haber un fin último que naturalmente *desee* y no *elija*. Tal deseo natural suele ser habitualmente caracterizado como deseo de felicidad y ésta como una actividad contemplativa[27]. De este modo, cabe decir con Aristóteles que lo

25. Sobre esta cuestión puede verse ARREGUI, J. V., *La condición de posibilidad del conocimiento práctico* en «Anuario Filosófico» 14/1 (1981), pp. 115-124.

26. Cfr. por ejemplo, las dos intervenciones de Habermas en ADORNO, Th., (ed.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterland, Neuwied 1969. (Hay traducción castellana en Grijalbo, Barcelona 1972). Cfr. también el capítulo correspondiente de INNERARITY, D., *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de J. Habermas*, Eunsa, Pamplona 1985, donde puede encontrarse más bibliografía.

27. Si la contemplación ha de entenderse como fin del hombre, no puede comprenderse sólo como acto del intelecto. De hecho, Sto. Tomás mantiene que la contemplación es un acto del entendimiento al que concurre la voluntad, no sólo con-

que el hombre desea por naturaleza es saber[28] y, en consecuencia, el saber o la racionalidad puede ser criterio de las demás actividades humanas. Por eso, la primacía del saber teórico hace posible el saber práctico —aunque el práctico no sea *deducible* del teórico— y por eso la existencia de un fin natural no se opone a la racionalidad y la libertad humanas. La *voluntas ut natura* no entra en contradicción con la *voluntas ut ratio*, sino que se continúa perfectamente en ella[29]. Lo que el hombre no puede elegir es su propia racionalidad porque es ésta la que posibilita la elección. Es la apertura infinita del hombre al mundo, consecuencia de la racionalidad, lo que permite la elección; es la libertad ontológica la que funda la psicológica, pero la libertad ontológica no se elige, se es. Por eso, antes se ha mantenido que el hombre está condenado a ser libre o que la libertad fundamental consiste en *tener* que ser un yo. La libertad, que procede de la racionalidad, es necesaria.

Que en el operar humano exista un fin natural no elegido, que este fin pueda ser caracterizado como contemplación, que el saber teórico tenga primacía sobre el saber práctico, y que tal primacía posibilite el conocimiento práctico, es solidario de la existencia de alguna realidad superior al hombre respecto de la que la actitud humana no pueda ser transformadora o manipuladora. Sólo si hay algo que es mejor contemplar amorosamente que manipular, es posible la existencia de un fin dado al hombre. Si el hombre es el ser supremo, si es —como dijera Protágoras— la medida de todas las cosas, entonces la idea de un *fin natural* es imposible. Ya Aristóteles mantuvo que, «sería absurdo considerar la política o la prudencia como lo más excelente si el hombre no es lo mejor del mundo»[30].

---

secuentemente (*In XII Metaph.*, lect. 11, n. 2103), sino también antecedente y concomitantemente (*S. Th.*, I-II, q. 3 a. 4; II-II, q. 180, a. 1).

28. ARISTOTELES, *Metafísica* I, 1: 980 a 21. Sin embargo, esta afirmación no supone una fundamentación del saber en la voluntad. Se desea *por naturaleza* saber significa «que todos los hombres desean por naturaleza la coincidencia con la realidad en toda su infinitud, que tal coincidencia se llama saber, y que el saber en cuanto acontecimiento originario, pero no plenario, desencadena el deseo. El deseo se desencadena de modo natural porque el acontecimiento originario del saber es un conocimiento verdadero pero no total» (CHOZA, J., *Conciencia y afectividad*, p. 307).

29. Sobre esta cuestión puede verse, por ejemplo, RIERA MATUTE, A., *Coordinación del conocer con el querer* en «Anuario Filosófico» 2 (1969), pp. 298-300.

30. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* VI, 7: 1141 a 20-2.

Tomás de Aquino, por su parte, afirma que «tal razón valdría si el hombre mismo fuese el último fin, porque entonces su beatitud sería la propia consideración y ordenación de sus actos y pasiones. Mas como el fin del hombre es otro bien exterior, a saber, Dios, al que nos allegamos por la operación del intelecto especulativo, por esto su beatitud consiste más en la operación del intelecto especulativo que en la del práctico»[31].

De este modo, que exista un fin natural y que éste tenga que ver con el saber supone que el fin último del hombre es una realidad distinta de él y que, en este sentido, el hombre es finito. El hombre es finito porque su fin le es extrínseco y, por tanto, no es algo alcanzable por sus propias fuerzas. En esa medida, la felicidad aparece siempre como un regalo.

Ahora bien, si es verdad que existe un deseo natural de felicidad y que ésta puede caracterizarse en el plano metafísico-objetivo como contemplación de una realidad mejor que el hombre, también lo es que en el plano de la conciencia no sabemos a qué tendemos cuando aspiramos a la felicidad y, por tanto, la voluntad se determina desde dentro. En esta perspectiva, la elección es tan amplia como el deseo pues cada hombre debe decidir en qué cifra su propia felicidad. En este sentido, la libertad sí es infinita y puede decirse que el hombre sí elige su último fin. Incluso, como ya se ha visto, la síntesis pasiva no es un límite de la libertad pues el hombre puede decidirse o no a ser lo que es. En consecuencia, en el plano de la conciencia, en el plano de la libre decisión o de la *voluntas ut ratio*, el hombre se autodetermina en orden al fin natural; el hombre puede proponerse o no libremente el fin que sin embargo le es natural. Obviamente, si el hombre no se propone libremente su fin natural, queda en situación de radical contradicción consigo mismo, de modo que ni se identifica ni se reconcilia consigo, es decir, de modo que no se reconoce a sí mismo.

Por último, la caracterización del deseo natural como deseo de la felicidad no supone que ésta sea el objetivo que conscientemente se propone el actuar humano. Más bien, como la experiencia de la vida e incluso la psicoterapia de corte existencial enseñan, desear *in*

31. *S. Th.*, I-II, q. 3 a. 5 ad 3.

recto ser feliz es el modo más rápido y más seguro de no serlo pues al hablar del placer y la felicidad ya se ha señalado que tienen un cierto carácter consecuencial y derivado. Es, por usar la expresión aristotélica, como «la flor y el fruto» y, en consecuencia, sólo aparece cuando no se busca. Antonio Machado, lo escribió con claridad «Moneda que está en la mano// quizá se deba guardar;// la monedita del alma// se pierde si no se da»[32]. La felicidad sólo es conseguible en lo que Frankl ha llamado intención paradójica[33]. Se alcanza cuando no se pretende. Si el placer y la felicidad, que son un resultado, se buscan en directo, entonces se imposibilita lo que los causa. Como afirmara Kierkegaard, la puerta de la felicidad se abre hacia afuera y cuando alguien se precipita contra ella, no hace sino cerrarla con más fuerza[34].

b) *Los fines religiosos, morales y culturales*

Según se acaba de mantener, aunque puede decirse que en el hombre el deseo de la felicidad es natural —en el sentido de no elegido—, es claro que cada hombre debe decidir en qué cifra su felicidad y en esta medida se autodetermina en orden al fin. Esto quiere decir que cada hombre debe programar su vida, decidir a qué va a dedicarla o, como se dice en lenguaje coloquial, definir «de qué va» en un sentido integral. También es claro que esta autodestinación puede ser más o menos lúcida y consciente, o sea, más o menos libre, y que tal autodestinación se realiza siempre en el contexto de un sistema sociocultural concreto.

Si se ha de entender por «fin» la plenitud humana en cuya consecución estriba la felicidad, es claro que tal fin no puede ser simple porque en el hombre existe una pluralidad de instancias operativas y, en consecuencia, la plenitud humana debe ser la realización perfecta de una pluralidad de facultades. Consiguientemente, más que de fin del hombre, conviene hablar de *fines* de la actividad humana.

32. de *Humorismos, fantasías, apuntes*, LVII.

33. Sobre la intención paradójica, puede verse cualquiera de los libros ya mencionados de V. Frankl.

34. Citado por FRANKL, V., *Ante el vacío existencial*, p. 82.

A la programación de los fines de la propia vida, a lo que uno quiere hacer consigo mismo, al conjunto de valores respecto de los que el sujeto se determina a su autorrealización, puede llamársele, como ya se ha indicado, *proyecto existencial*. El proyecto existencial puede ser más o menos rico y variado pero suele contener unos fines religiosos, unos fines morales y unos fines culturales y profesionales. Por regla general, en todas las culturas, el hombre aspira a constituir una familia y a desempeñar una profesión, asume unos principios morales y tiene unas expectativas respecto de la eternidad. Por todo ello, cabe hablar de una triple teleología de la vida humana[35].

La cuestión, ahora, estriba en ver en qué consisten cada uno de los tres fines, cómo se distinguen entre sí y cómo se articulan en los diversos planos, pues es distinta la relación de los tres fines en el plano esencial, o metafísico-objetivo, de su relación en el plano existencial, ya sea psicológicoindividual o sociocultural. No siempre el deber ser se realiza fácticamente y, en consecuencia, la articulación que *de suyo* corresponde a los diversos fines humanos puede no realizarse. Ya se ha dicho que la capacidad humana de proponerse fines implica la posibilidad de seriarlos y, por tanto, la libertad humana puede articular los fines de modo distinto a como *de suyo* debería serlo. Además, tal articulación puede objetivarse en el sistema cultural de modo que la forma en que los diversos fines están vigentes en el orden cultural puede contradecir también su íntima naturaleza.

En el pensamiento aristotélico se recoge la triple teleología del sujeto humano. En los libros I y X de la *Etica a Nicómaco* se mantiene que la máxima perfección del hombre y, por tanto, su plenitud y su felicidad, estriba en el ejercicio de la mejor de sus facultades y, por tanto, en la contemplación. La felicidad estriba en «la intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo (el intelecto) o lo más divino que hay en nosotros»[36]. Ahora bien,

35. Algunas de las ideas aquí expuestas pueden encontrarse de un modo más amplio en el capítulo *La triple teleología del sujeto humano* de J. Choza en el libro ya citado, *Etica y política en la sociedad democrática* y recogido en *La realización del hombre en la cultura*, pp. 109-43.

36. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* X, 7: 1177 a 14-16.

el propio Aristóteles contrapone en muchas ocasiones a la vida contemplativa, la vida según lo más divino que en nosotros hay, la vida activa, vida moral y política, que es la propiamente humana. Hay de hecho en el libro X un continuo contraste entre la vida de la contemplación y la vida de acuerdo con la virtud moral[37]. Desde este punto de vista, Aristóteles distingue muy claramente entre un fin 1 (la contemplación de lo divino) y un fin 2 (la práctica de las virtudes morales) y mantiene muy claramente que la contemplación de las cosas divinas, la vida según lo más divino que en el hombre hay, es «demasiado excelente para el hombre». El fin 1 está, por tanto, por encima de las capacidades humanas, pero no debemos dejar de intentarlo, porque «no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible inmortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros»[38]. La distinción entre felicidad y moralidad aparece también con claridad en el fragmento en que Aristóteles elogia a Platón y le rinde el tributo de su máxima gratitud por ser el hombre que le enseñó «como ser bueno y feliz a la vez»[39]. Esto da a entender que la máxima perfección moral del hombre —ser bueno— no es inmediatamente y sin más la máxima perfección absoluta del hombre —ser feliz—. La felicidad es ahora para Aristóteles un regalo de los dioses, que otorgarán preferentemente al hombre bueno[40]. Desde este punto de vista, mientras que la felicidad tiene un carácter de don, o de regalo, la moralidad es fruto del propio esfuerzo. La felicidad es un regalo[41], y por tanto, algo que entra en nuestras capacidades sólo en cuanto que uno puede lo que puede él y lo que pueden sus amigos. La felicidad es un don que sólo cabe obtener a través de otro, es decir, a través de la amistad[42]. La bondad moral, por contraste, puede obtenerse autónomamente.

37. Cfr. MARTIN, C., *Unidad y dispersión en la doctrina de Aristóteles sobre el fin del hombre* en «Anuario Filosófico» 13/1 (1980), pp. 173-6.

38. Cfr. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* X, 7: 1177 b 27-1178 a 1.

39. ARISTOTELES, fragmento 673, ed. de Ross.

40. Cfr. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* X, 8: 1179 a 23-32.

41. Algunas consideraciones sobre este tema pueden encontrarse en PIEPER, J., *Felicidad y contemplación* en *El Ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid 1962, p. 244 y ss.

42. Sobre este tema, cfr. los artículos ya citados de Spaemann.

La distinción aristotélica entre la felicidad como regalo de los dioses (fin 1) y la bondad moral (fin 2), que es recogida por Tomás de Aquino, es negada, por ejemplo, en el pensamiento estoico. Para los estoicos, felicidad y moralidad coinciden. Según Séneca, «llamamos feliz al hombre (...) que no conoce bien mayor que el que es capaz de darse a sí mismo» [43]. Mientras que en el pensamiento aristotélico y tomista, la felicidad es un regalo concedido como *premio* a la virtud, y por tanto algo que más que conseguir nos es dado, de modo que «aquello que hace feliz es algo que está fuera del alma» [44], para Séneca, «la recompensa de la virtud está en ella misma» y «el haber hecho es el premio para lo que ha sido bien hecho» [45].

También Kant distingue entre moralidad y felicidad. La autonomía de la moral kantiana no afecta a la felicidad. Esta es el don que Dios concede al hombre como premio que llega a merecer por su virtud [46]. Pero la tesis kantiana vuelve a ser negada explícitamente por Feuerbach quien da un giro hedonista [47]. Para él, la felicidad no es la recompensa de la moralidad, sino que «la virtud ha de ser feliz». «Lo que en el cielo es válido, ha de ser válido ya ahora. Lo que esperas de arriba, lo puedes y debes procurar tú mismo para tí; pon tu virtud en consonancia con tu inclinación, con tu sensibilidad» [48].

Posiblemente, en esta polémica todos tienen algo de razón una vez más. Es cierto, como mantienen Séneca y Feuerbach, que la virtud debe ser feliz, pero no porque sea bueno lo que me hace feliz (Feuerbach) sino porque lo bueno me hace feliz (Séneca). Sin em-

43. SENECA, *De Vita beata*, cap. 4, citado por PIEPER, J., *o. c.*, p. 247.

44. *S. Th.*, I-II, q. 2, a. 7.

45. SENECA, *Epist. moral*, XI, 2, citado por PIEPER, J., *o. c.*, p. 255.

46. Cfr. *Acerca del dicho «lo que es verdad en teoría para nada sirve en la práctica»* en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires 1958, pp. 130-47.

47. Mientras que en el pensamiento estoico la identidad entre felicidad y moralidad se inclina del lado de la moral, en el de Feuerbach se inclina por el lado de una felicidad entendida hedonistamente. En Feuerbach no se trata tanto de que lo bueno cause placer cuanto de que lo que causa placer es bueno.

48. FEUERBACH, L., *Gesammelte Werke*, Akademie Verlag, Berlín 1967 y ss., t. 1, p. 198. Para la controversia entre Kant y Feuerbach cfr. CABADA CASTRO, M., *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas*, Publicaciones de la Universidad de Comillas, Madrid 1980.

bargo, en contra de Séneca y Feuerbach, parece que la felicidad —entendida como un absoluto, como aquello tras de lo cual nada puede ser deseado, como aquello que sacia sin resultar empalagoso— no es meramente el placer de la virtud, el gozo de la contemplación de las propias buenas obras y, en consecuencia, de la reconciliación consigo mismo. El hombre necesita más que sí mismo, más que la reconciliación gozosa consigo mismo, para saciarse. Eso es mucho, pero es poco. Aristóteles, Tomás de Aquinio y Kant llevan razón al distinguir la felicidad absoluta, la contemplación de las cosas bellas y divinas, del placer de la virtud conseguida. Sin embargo, Kant se equivoca al convertir la no identidad en contraposición. La contraposición kantiana entre inclinación y deber, entre felicidad y moralidad, no es verdadera y, por ello, la crítica de Feuerbach según la cual, si en el cielo inclinación y deber coinciden, también han de coincidir en la tierra, es verdadera. En este punto, Feuerbach coincide con Aristóteles y Sto. Tomás. También para estos, la virtud una vez conseguida, hace que las acciones virtuosas resulten placenteras. La identificación kantiana de mérito y esfuerzo es errónea.

A los dos fines ya señalados de la contemplación y la plenitud moral, Aristóteles añade un tercero, el reconocimiento social, al señalar la necesidad de la amistad para que pueda haber felicidad. «El hombre feliz necesita amigos»[49]. Este fin 3 depende máximamente del sistema cultural. También Aristóteles recoge la necesidad de poseer una cierta riqueza pero, en general, considera muy poco los fines culturales, como los proyectos profesionales, por ejemplo. Para él ni la vida de los negocios ni la riqueza son fin en sí mismos[50].

En Aristóteles, e incluso en el pensamiento medieval, los fines en el orden cultural, los proyectos profesionales, por ejemplo, están muy poco tematizados y son muy poco relevantes, tanto en la teoría como en la práctica. Aristóteles y los medievales nunca pensaron que el hombre se realizara en el trabajo[51], y por eso tampoco se les ocurrió que la religión o la ética tuvieran que ver con la activi-

49. ARISTOTELES, *Etica a Nicómaco* IX, 9: 1169 b 22.

50. Cfr. *Id.* I, 5: 1096 a 6-7.

51. Un excelente estudio del papel del trabajo en el pensamiento griego y medieval en comparación con el moderno, puede verse en el libro ya citado de H. Arendt, *La condición humana*.

dad laboral ni se detuvieron a analizar sus conexiones. La vida teórica y la vida política y moral pertenecen al ámbito de la *praxis*, de las acciones que perfeccionan a quien las realiza, mientras que el trabajo pertenece al ámbito de la *poíesis*, de las acciones que transitan al exterior. Sin embargo, a partir de la modernidad, los proyectos culturales y profesionales sí son tenidos en cuenta tanto en la teoría como en la práctica y, por tanto, su importancia dentro del proyecto existencial crece enormemente.

A la hora de considerar la articulación de estos tres fines entre sí es necesario distinguir entre el plano esencial y el existencial, tanto a nivel psicológico-individual como sociocultural. El plano esencial es el plano en que se analiza cómo, *de suyo*, objetivamente o de derecho, se articulan esos fines, estableciendo sus relaciones de fundamentación. El plano existencial estudia cómo, *de hecho*, la subjetividad individual seria los fines, o como *fácticamente* están vigentes los diversos fines en una sociedad. Es claro que, mientras que en el plano objetivo hay una cierta invariancia, en el plano existencial las variaciones históricas son muy considerables.

En el plano esencial, cabe mantener que el fin 1, la contemplación de las cosas bellas y divinas, fundamenta el ideal ético, aunque esta fundamentación no es inmediata ni evidente *quoad nos*, y que tanto el fin último religioso como el ideal ético pueden reforzar el proyecto familiar y profesional incrementando su sentido y aumentando su estabilidad. Ahora bien, como en el plano esencial estas relaciones de fundamentación no son necesarias ni evidentes, en el plano existencial caben todo tipo de dislocaciones, desconexiones, obturaciones, fracturas, etc. Así, puede ocurrir que un individuo tenga una acusada preocupación religiosa y una vida inmoral, que un individuo tenga un alto ideal moral y sea irreligioso, que sea un gran profesional pero poca calidad ética, etc.

Además, las conexiones entre los fines se objetivan en el sistema sociocultural, en el que están vigentes unas determinadas conexiones. Es decir, puede ocurrir que en una determinada cultura, las virtudes morales sean un valor socialmente vigente o puede ocurrir que no. Puede ocurrir que en determinada cultura haya que practicar determinada religión para ser un buen ciudadano, o puede que no; puede también suceder que en una cultura, poseer una familia estable que sacar adelante se considere un incentivo profesional o

puede acaecer que se considere que los compromisos afectivos estables disminuyen el rendimiento profesional. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la configuración del sistema sociocultural media siempre respecto de los proyectos existenciales de los individuos. Un proyecto existencial se realiza siempre en una sociedad concreta, que abre unas posibilidades y cierra otras, no sólo respecto de las perspectivas profesionales sino también respecto de la moral y la religión, pues estas sólo están vigentes en cuanto que enculturizadas.

Si se tiene en cuenta la distinción entre el plano esencial y el existencial, puede comprenderse por qué Aristóteles unifica los fines en función del segundo, mientras que Tomás de Aquino lo hace en función del primero y Dilthey del tercero. Aristóteles unifica los tres fines en función de la perfección moral porque ésta nos hace amigos de los dioses —que nos concederán el premio— y nos hace dignos también de la amistad humana. Para Tomás de Aquino, que además de filósofo es un teólogo cristiano, es el fin religioso, la participación en la vida íntima de Dios, quien funda a los otros dos. Por el contrario, Dilthey funda los dos primeros en el tercero pues es el ámbito cultural el que centra su atención.

Existencialmente hablando, en el mundo antiguo y medieval priman los fines 1 y 2 mientras que en la modernidad el mayor peso corresponde al tercero, y la sociedad se organiza con base en los proyectos profesionales. La sociedad se estructura como un mercado laboral. Así, si en Grecia el ámbito público está constituido por la moral y la política, mientras que el trabajo y la economía pertenecen al privado, en la modernidad, la economía y el trabajo ocupan el espacio público, mientras que la moral y la religión pasan al privado[52].

De este modo, mientras que en Grecia la propia plenitud se entiende en términos morales, a partir de la modernidad se entiende en términos de creatividad cultural. Tanto para la conciencia privada como para la pública del siglo XX, el fin que adquiere mayor viveza y perentoriedad es el fin profesional-cultural. Esto tiene como contrapartida que en la conciencia pública no aparezca como fin de la política conseguir la felicidad de los ciudadanos mediante unas le-

52. Cfr. además del libro de Arendt, ARIES, Ph. (ed.), *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid 1987 y ss. de la que se han publicado ya varios volúmenes.

yes que los hagan moralmente virtuosos, sino conseguir esa felicidad mediante una configuración del sistema sociolaboral que permita que todos se realicen en el trabajo.

Desde el plano esencial, a la hora de considerar en el ámbito de la teleología, las relaciones entre religión, moral e historia, cabe decir que los procesos de perfeccionamiento moral y de creatividad cultural son indefinidos. Por eso pudo escribir Quevedo que soy «un Es cansado». La tarea de perfeccionarse moralmente y de crear culturalmente no acaban nunca. Tanto la vida biográfica como la historia son procesos abiertos que no culminan en plenitud, sino que son interrumpidos desde fuera, bien por la muerte individual bien por un cataclismo universal.

Ahora bien, incluso aunque la vida biográfica individual y la historia no tuvieran término, el perfeccionamiento moral y la realización en el trabajo no tienen una culminación en su propio nivel de temporalidad. Como ya se ha señalado a propósito de la conciencia histórica de Dilthey, ningún producto humano puede agotar las virtualidades de la esencia humana. Como ningún producto ni ninguna actividad, agotan la esencia humana, la existencia humana no se totaliza. Eso implica que la plenitud humana no es alcanzable históricamente porque en el nivel histórico el hombre siempre da más de sí, por lo que la plenitud humana no puede alcanzarse en el tiempo, sino sólo en la eternidad. Por otra parte, ya se ha señalado que la eternidad no niega la historia, sino que la asume y, por tanto, que los fines 2 y 3 son relevantes para el fin 1. Si es verdad que la felicidad eterna es el premio a la virtud, entonces tal felicidad depende de cómo se aproveche esta vida[53].

3. *El problema de la muerte*

El tema de la muerte constituye la piedra de toque de la Antropología filosófica por cuanto que una interpretación del hombre

53. Un comentario a esta cuestión en Kant, puede verse en VICENTE ARREGUI, G., *Dios y hombre en el Kant precrítico*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1987, pp. 232-45.

y la vida humana que escamotee el problema de la muerte es trivial y no merece ser considerada en serio[54].

La muerte, como la tierra, es la quintaesencia de la condición humana, es decir, del conjunto de condiciones fácticas bajo las que nos es dado vivir. Del mismo modo que la vida humana es una vida terrena —que *de hecho* tiene lugar sobre el planeta tierra—, es una vida mortal. La mortalidad es, sin duda, uno de los modos de ser de la existencia humana. Ya los griegos, para contraponer el hombre a los demás seres, hablaban de «nosotros, los mortales». En cierto sentido, morirse es un atributo exclusivamente humano. La muerte proporciona un punto de vista privilegiado en la reflexión antropológica porque permite la totalización de la vida humana y, en esa medida, es posible enfrentarse a la totalidad de la propia vida cuestionando su sentido. La muerte es el enigma fundamental de la vida, por usar la expresión de Dilthey, y, por tanto, nos convierte en problema para nosotros mismos. Vista desde la muerte, la propia vida resulta extraordinariamente problemática. «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*», escribe S. Agustín[55]. Se entiende así bien la tesis de Schopenhauer, rememorando a Platón, de que sin la muerte el hombre nunca hubiera empezado a filosofar[56]. La muerte, el conocimiento de la propia muerte, saca al hombre del letargo y el sopor, colocándolo frente a sí y obligándole a preguntarse por sí mismo. De este modo, la muerte llega a ser el nacimiento de la reflexión antropológica.

Ahora bien, como ha señalado Carlos Llano, no es función de la filosofía resolver el enigma de la muerte. «La filosofía no soluciona el problema de la muerte; por el contrario, lo acrecienta ofreciéndonoslo en toda su magnitud. En efecto, el problema de la muerte se entiende mejor en la medida en que se entiende que es un verdadero problema»[57]. En este punto, la función de la filosofía no es resolver el problema, sino *disolver* sus aparentes soluciones, manteniendo fija la mirada en su problematicidad. Se trata de impe-

54. Puede encontrarse una explicación más detenida de estas ideas en ARREGUI, J. V., *Nosotros los mortales*, Tibidabo, Barcelona, en prensa.

55. S. AGUSTIN, *Confesiones*, IV, 4, 9.

56. Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, t. 2, pp. 528-9.

57. Cfr. LLANO, C., *Una aproximación filosófica al problema de la muerte* en «Istmo» nº 129, julio-agosto de 1980, p. 20.

dir la huida ante el problema de la muerte desvelando su aguijón, planteando del modo más lúcido posible el «escándalo de la muerte».

La muerte no es un jeroglífico resoluble por la mente humana, sino más bien un límite del pensamiento, aquello que no puede pensarse ni comprenderse porque es lo que acaba con nuestro pensamiento y nuestra capacidad de comprensión. La muerte constituye la frontera del pensamiento porque se trataría de pensar la no existencia del propio pensamiento. Ante la propia muerte, el pensamiento se estrella como ante un límite opaco e impenetrable. Que la propia muerte nos resulta inconcebible es quizás la única consecuencia válida de la tesis de Epicuro. «La muerte es algo que no nos afecta, porque mientras vivimos no hay muerte; y cuando la muerte está ahí, no estamos nosotros. Por consiguiente, la muerte es algo que no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos»[58]. Por eso, no se trata de resolver un problema sino de establecerlo en toda su rotundidad. Como afirmara Adorno, «las reflexiones que le buscan un sentido a la muerte son tan desvalidas como las afirmaciones tautológicas sobre ella»[59]. La muerte es un escándalo para el pensamiento.

La incomprensibilidad de la muerte se mantiene aunque se sostenga —como se ha hecho en el capítulo III— la inmortalidad del alma y aunque se crea firmemente en el destino sobrenatural del ser humano, porque el hombre no es su alma[60] y porque el que la muerte sea el paso para la vida eterna no permite comprenderla cabalmente[61], puesto que es el modo en que se realiza el tránsito lo que está en cuestión. ¿Por qué hemos de morir para alcanzar la vida eterna? Son posibles desde un punto de vista lógico otros modos de dar por terminada la vida terrena. Que la muerte sea un tránsito no

58. EPICURO, *Carta a Menecio*, en DIOGENES LAERCIO X, 124. Algunos comentarios muy agudos pueden verse en SARANYANA, J. I., *Sobre la muerte y el alma separada* en «Scripta Theologica» 12/2 (1980), pp. 593-616 desde el punto de vista metafísico y en THIELICKE, H., *Vivir con la muerte*, Herder, Barcelona 1984, desde el punto de vista existencial.

59. ADORNO, Th., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1975, p. 369.

60. *S. Th.*, I, q. 75, a. 4, y *In I Ad Chor.*, lect. 2, n. 924.

61. Cfr. sobre este punto VON HILDEBRAND, D., *Sobre la muerte*, Encuentro, Madrid 1980, pp. 127-30.

explica por qué tal paso se da bajo la forma de derrumbamiento físico.

El propósito de este epígrafe es contribuir a desvelar desde un punto de vista filosófico la realidad de la muerte en sí misma considerada y en qué medida tal realidad puede ser, y de hecho es, asumida en la vida humana. Se va, por tanto, a separar en la mayor medida posible el problema de la muerte del *hombre* de la cuestión de la inmortalidad del *alma*, entre otras razones porque la tesis de la inmortalidad del alma *no es* sin más la solución al problema de la muerte.

a) *Naturaleza y cultura en la muerte humana. La variabilidad histórica de la muerte*

En el capítulo XII se ha insistido en que la naturaleza humana no debe ser entendida como autosuficiente y cerrada en sí, sino que en el hombre la naturaleza remite a la cultura. El hombre, como ya se ha mantenido, es *por naturaleza* un ser cultural. Que lo natural remita a lo cultural implica que una consideración ajustada de la muerte humana exige tener en cuenta en qué modo el ser humano asume en su propia vida personal biográfica y en la vida social y colectiva el fenómeno de la muerte. El plano de lo que la naturaleza ha hecho del hombre y el de lo que el hombre ha hecho consigo mismo no son separables, y en consecuencia, la muerte humana no puede estudiarse al margen de lo que el hombre hace con ella. No es más natural en el hombre la constancia del proceso biológico que la variabilidad de los modos en que el ser humano se relaciona con la muerte, tanto a nivel personal como social. La muerte es, sin duda, el proceso biológico de destrucción del organismo que el hombre esencialmente es, pero es también un hecho que pone fin a la propia biografía y un hecho sociocultural, pues la muerte de los individuos acontece en el seno de una sociedad. Toda sociedad debe encarar la muerte de sus miembros.

La muerte no es sólo el término de la vida biológica humana, la cesación de las funciones vitales, sino que es también el término de la vida biográfica humana. No se puede identificar sin más la muerte humana con la descripción realizada en la autopsia porque

tal descripción deja fuera lo específicamente humano. El morir humano es irreductible al acabar biológico porque la muerte participa del carácter personal del hombre, es el término de una persona, y por tanto, de un ser que se posee a sí mismo, que es dueño de sí. La muerte de una mosca es un puro acabar biológico que es asumido por la especie, pero la muerte del hombre en cuanto afecta a la singularidad de la persona no es un puro suceso biológico en la misma medida en que la biografía es irreductible a la biología.

Como ya se ha indicado, el hombre tiene biografía por cuanto que es un sujeto, y es capaz de tomarse a sí mismo como objeto de su conducta. Desde este punto de vista, hay que decir que la muerte no es sólo un proceso que acontece al organismo biológico que el hombre es, sino algo respecto de lo cual el hombre adopta una postura y desarrolla una conducta. Ambos aspectos, el proceso biológico y la conducta respecto de él son igualmente naturales para el hombre, aunque el primero le sea dado y el segundo dependa de su libertad.

Si la muerte humana no puede estudiarse al margen de la conducta que el hombre ejerce respecto del proceso biológico de su destrucción como organismo vivo, la muerte humana es variable y tal variabilidad no es un mero accidente cultural que se añada a una naturaleza biológicamente cerrada. La naturaleza de la muerte humana no puede dejar fuera lo que en ella hay de específicamente humano. Hay una variabilidad histórica del morir[62]. En buena medida, el morir cumple lo que Ortega decía del amor, que es un género literario[63], algo marcadamente cultural y variable. Morir es, en el sentido etimológico de la palabra, algo profundamente *poético*, modulado culturalmente.

b) *Los cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana. Las perspectivas de la exterioridad*

En la medida en que la muerte no es un mero fenómeno biológico, su estudio puede ser realizado desde las habituales cuatro

62. Cfr. ARIES, Ph., *La muerte en Occidente*, Argos-Vergara, Barcelona 1982 e *Id.*, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid 1983.

63. Cfr. ORTEGA y GASET, J., *Estudios sobre el amor*, pp. 19-20.

perspectivas. En primer lugar, la muerte puede ser estudiada desde el punto de vista de la *exterioridad objetiva*, tal como lo hace, por ejemplo, la anatomía patológica. En este enfoque, la muerte aparece tal como es dada a la observación positiva externa, a la investigación empírica, es decir, como un fenómeno biológico con determinadas propiedades estudiables desde diversas ciencias biológicas. En esta perspectiva, la muerte aparece como la cesación de las funciones vitales o el proceso de descomposición, es decir, de pérdida de la unidad de un organismo. En segundo lugar, la muerte humana puede estudiarse desde el punto de vista de la *exterioridad subjetiva*, tal como lo hace, por ejemplo, la sociología o la antropología cultural. En este enfoque se trata de analizar cómo está objetivado en el arte o en el sistema cultural el modo en que en una sociedad se vive la muerte. En esta perspectiva, la muerte aparece cómo un fenómeno social, o sea, como algo que acontece en una sociedad y que es interpretado y regulado por ella. En tercer lugar, la muerte humana, puede ser considerada desde la perspectiva de la *intimidad subjetiva*, tal como lo hace la fenomenología. En este planteamiento, se trata de ver cómo aparece la muerte en la propia conciencia, cómo aparece la muerte en la vida humana, o cómo la muerte le está dada al mortal. Es, por tanto, un planteamiento subjetivo. En cuarto lugar, la muerte puede ser estudiada desde la perspectiva de la *interioridad objetiva*, tal como lo hace la metafísica. Se trata de ver ahora qué es la muerte en sí, como realidad en sí misma considerada. Por tanto, la cuestión ahora es analizar si la muerte es una acción o una pasión, si es natural o antinatural, cuál es su causalidad, etc.

Las cuatro perspectivas son igualmente necesarias y legítimas a la hora de emprender un estudio antropológico de la muerte. Además, son irreductibles entre sí. La consideración del proceso biológico de desintegración no permite deducir cuál es la vivencia que el hombre tiene de su muerte futura; ni pueden deducirse de la metafísica las prescripciones en torno a los enterramientos, y ni siquiera la existencia de estos, ni el estatuto social de antepasado.

En la ciencia positiva biológica, el primer problema fundamental viene determinado por el diagnóstico de la muerte. En esta cuestión se entremezclan dos interrogantes: si existe un instante en el que acontezca la muerte y si existe un criterio único que permita establecer que se ha producido el deceso. La respuesta a las dos cuestiones parece negativa. La muerte, más que un evento que sucede en

un momento dado es, en bastantes casos, un proceso irreversible de desintegración, que sólo puede ser diagnosticado usando varios criterios.

La cuestión de si, desde el punto de vista biológico, la muerte es un evento que se produzca en un momento dado o si más bien es un proceso irreversible tiene un notable interés antropológico, pues, en efecto, lo que está en cuestión es si existe o no un «expirar» o un «entregar el espíritu», o sea, si existe un «morir» que deba ser siempre de alguna manera un acto realizado por el hombre. La contraposición entre la consideración de la muerte como un acto por el que se muere y la muerte como un puro proceso irreversible de pérdida de unidad puede verse con mucha claridad si se compara, por ejemplo, *La muerte de Iván Illich* de Tolstoy con *Muerte en Venecia de Thomas Mann. Mientras que la primera describe la enfermedad y la agonía como un ascenso* hasta el «acto terriblemente majestuoso de la muerte», en la segunda, la enfermedad aparece como un puro proceso de deterioro en el que no hay lugar para actos majestuosos. Mientras que Iván Illich, con absoluta conciencia de que se muere, «aspiró el aire, se detuvo a media aspiración y falleció», Aschenbach, sin ninguna especial lucidez y como puro término de un deterioro progresivo, se limita a desplomarse en el sillón, «inclinado suavemente hacia un lado»[64]. Aquí no aparece un *fallecer*.

Desde una reflexión basada en los hechos biológicos, Ferrater Mora ha establecido una gradualidad ascendente en el morir[65]. La escala ascendente de los seres vivos es también una escala ascendente en la muerte. Mientras que en los seres inertes no hay un morir, sino un mero cesar, y mientras que en los seres unicelulares que se reproducen por bipartición aparece una inmortalidad al menos potencial, en los organismos superiores la conexión entre vida y muerte es mucho más clara. Cuanto más individual es un organismo, más nítida es su muerte. Desde este punto de vista, la muerte se liga a la individualidad. Cuando la subordinación del individuo a la especie

64. La expresión «acto terriblemente majestuoso de la muerte», puede encontrarse en la p. 69 de la edición de Bruguera (Barcelona 1983; 2ª ed). La descripción de la muerte de Aschenbach en la p. 85 de la edición de Plaza y Janés (Barcelona 1975). Descripciones muy similares pueden verse, por ejemplo, en *Los Buddenbrook*.

65. Cfr. FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Aguilar, Madrid 1962.

es máxima, es decir, cuando menos individual es cada ejemplar de la especie, lo que sucede en los organismos que se reproducen por bipartición, reproducirse es indiscernible de morir. Como aquí el ejemplar individual es un mero caso de la especie, qué pueda significar la muerte se difumina. En los animales superiores, que son mucho más individuales —en cuanto que indivisibles en sí y diferenciados de los demás—, la muerte del individuo tiene contornos mucho más definidos.

Si la muerte es la pérdida de la unidad y la unidad de un ser vivo es mayor cuanto mayor es su complejidad organizativa, la muerte admite grados, como los admite la unidad. Además, si la muerte es la pérdida de la unidad, está posibilitada por la complejidad organizativa del ser vivo. Ahora bien, desde este punto de vista, la muerte aparece como consecuencia necesaria del ascenso en la escala de la vida. La muerte se nos muestra en esta perspectiva como *natural*, como algo que pertenece intrínsecamente a la vida y no como algo que es puramente exterior. La mortalidad aparece como natural al ser vivo en la medida en que éste es un organismo diferenciado. Como sentenciara Tagore, «la muerte es de la vida, igual que el nacer; como el andar está lo mismo en alzar el pie que en volverlo a tierra»[66].

Ahora bien, contra la tesis de Max Scheler —que se expondrá después— Ferrater Mora insiste acertadamente en que la interiorización de la muerte tiene un límite insalvable.

Desde el punto de vista de la sociología y la antropología sociocultural, pueden realizarse muchos estudios distintos considerando la muerte como un hecho social. Abundan así estudios comparativos sobre las actitudes ante la muerte, sobre las creencias en torno a la muerte y la inmortalidad, sobre las prácticas de enterramiento y duelo, etc. No es difícil relacionar todos estos fenómenos con la estructura social porque, como ya se ha señalado, la visión que se tenga de la muerte depende del grado de individualidad. Como la conciencia de la individualidad varía en las diversas sociedades y en buena medida tal conciencia de la individualidad depende de otros

66. TAGORE, R., *Pájaros perdidos*, 267, en *Obra escogida*, Aguilar, Madrid 1981, p. 1194.

factores sociales, no es difícil relacionar la interpretación vigente de la muerte en una cultura con otros factores del sistema social.

Quizá, el estudio que alcanza más interés antropológico en el plano de la sociología de la muerte, es la investigación de por qué toda sociedad ha de asumir el hecho biológico de la muerte, pasando el fenómeno de la muerte del plano biológico al cultural. Es decir, se trata de considerar cómo toda sociedad ha de convertir la muerte en un *hecho social* al englobar la *muerte* de los individuos en la *vida* de la colectividad.

Para ver la necesidad de esta asunción de la muerte biológica del individuo en el plano de la vida social basta con percatarse de que tal muerte de los individuos constituye una de las más importantes amenazas a la integración social. Si se quiere mantener la integración social frente a la amenaza de disolución que la muerte de los individuos implica, es imprescindible englobar tal fenómeno en la sociedad. Eso quiere decir que la sociedad se constituye en sociedad de vivos y difuntos, de modo que la muerte no saca al individuo de la sociedad. La muerte convierte a un miembro de la sociedad en antepasado. De este modo, la muerte no supone la pérdida de los roles sociales, sino más bien un cambio en ellos. En cuanto que la muerte implica un cambio de roles sociales es vista como un rito de paso[67]. De este modo, la muerte —al ser asimilada por la sociedad— no sólo no amenaza la integración social sino que la refuerza, puesto que los antepasados comunes garantizan la unidad social[68].

En este sentido, resulta habitual contraponer la llamada muerte africana —la muerte tal y como acontece en las sociedades tradicionales del Africa negra— con la nuestra occidental. Es claro que, mientras que en el primer caso hay una aceptación social de la muerte, de modo que la integración social se reafirma, en la segun-

67. Una clásica monografía sobre este tema es la de VAN GENNEP, A., *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid 1987.

68. Sobre esta cuestión cfr. JAULIN, R., *La muerte en los sara*, Mitre, Barcelona 1985; THOMAS, L. V., *Antropología de la muerte*, FCE, México 1983; BAMUNOVA, Y. K., y ADOIKONOU, B., *La muerte en la vida africana*, Serbal-Unesco, Barcelona 1984. Un buen resumen de la cuestión puede encontrarse en GIL, E., *La muerte en otras culturas y religiones* en GAFO, J., y otros, *La eutanasia y el derecho a morir con dignidad*, Ed. Paulinas-Universidad de Comillas, Madrid 1984, pp. 9-39.

da, en la medida en que la muerte se convierte en un fenómeno privado y la sociedad no tiene respuesta para el problema de la muerte, aparece el desarraigo.

De todos modos y frente a algunas exaltaciones de la muerte africana, conviene recordar que la conciencia de la propia individualidad es correlativa de la pérdida de la integración social y de la imposibilidad de asumir la muerte individual en la vida social. Si se toma conciencia del valor de la propia individualidad, la absorción de la muerte individual en la vida social se hace imposible.

c) *La muerte en la perspectiva de la interioridad subjetiva. El problema de la muerte propia*

Como ya se ha indicado, en esta perspectiva se trata de analizar cómo aparece la muerte en la propia conciencia, cuál es su presencia en la existencia humana. Es, por tanto, un enfoque fundamentalmente fenomenológico muy característico de los planteamientos contemporáneos en contra de los modernos.

En efecto, la literatura habitual suele señalar cómo el racionalismo moderno supone un menosprecio de la muerte al considerar que ésta no afecta al hombre en su esencia más íntima. El dualismo ilustrado define al hombre en términos de autoconciencia, como un sujeto intelectual puro, un sujeto autotransparente, cristalino, y en consecuencia, la muerte aparece como algo anodino y trivial que afecta sólo a la cáscara de la existencia. El verdadero yo, el sujeto intelectual, no es afectado por la muerte y es, por tanto, inmortal. El racionalismo y la ilustración concuerdan con el estoicismo en mantener que la muerte afecta sólo al envoltorio corporal del yo. «Tú no eres mortal, lo es tu cuerpo»[69]. En esta línea, un teólogo existencial luterano como Thielicke ha mostrado que el menosprecio de la muerte supone siempre un dualismo antropológico manifiesto o soterrado. La negación del «escándalo de la muerte» pasa siempre por una visión dualista del hombre, que lo divide en un yo impropio y mortal que *debe* morir para que se realice la auténtica realidad

69. CICERON, *Sueño de Escipión*, cap. 16.

del yo. Desde este punto de vista, Thielicke enjuicia y condena los planteamientos de Platón, Nietzsche, Hegel, Marx y Goethe[70].

Frente a la visión dualista típicamente moderna que minimiza la muerte, el pensamiento contemporáneo ha desarrollado una visión que pretende hacer justicia al valor existencial de la muerte analizando su presencia a lo largo de toda la vida humana. Es decir, se trata de considerar la muerte no como un acontecimiento exterior que pone fin desde fuera a la vida humana —como la tematiza arquetípicamente Epicuro—, sino de focalizarla como algo intrínseco a la vida, de modo que es la condición mortal lo que constituye a la existencia en *humana*.

Se ha afirmado que el planteamiento contemporáneo es una crítica a la trivialización de la muerte que se opera en la modernidad ilustrada, para la cual, la muerte es un proceso *natural*, por lo que pierde su aguijón. En la modernidad, el «escándalo» de la muerte es embozado a través de una interpretación falsa de la inmortalidad del alma. Pero es digno de señalarse que en la reacción contemporánea frente a la modernidad, vuelve a producirse una naturalización de la muerte. Si ahora la muerte no es algo extrínseco sino intrínseco y definitorio de la vida *humana*, si ésta lo es por ser una vida consciente de su mortalidad, la muerte de nuevo pretende ser englobada en la vida humana, vuelve a aparecer como el destino *natural* del ser humano.

Es bastante habitual tomar como punto de partida de los nuevos enfoques sobre la muerte la obra poética de Hölderlin. En efecto, unos versos suyos han adquirido una extraordinaria resonancia. Dicen así:

> «Pues las aves del bosque respiran más libremente
> pero al humano pecho le colma el orgullo
> Y él, que barrunta el futuro lejano
> ve también la muerte y es único en temerla»[71].

En estos versos, Hölderlin sitúa en el temor y la anticipación cognoscitiva de la muerte lejana la diferencia entre el hombre y el animal. Que el hombre es el único animal que sabe que va a morir

70. Cfr. THIELICKE, H., *o. c.*, cap. III.
71. HÖLDERLIN, F., *Poesía completa*, Ediciones 29, Barcelona 1979, t. 1, p. 115.

es bastante obvio, pero lo importante es que Hölderlin conecta la muerte, su anticipación actual, con el futuro, articulando de este modo la temporalidad humana con la muerte. La muerte no es así sólo un suceso futuro que advendrá, sino que es algo presente ya en el modo humano de vivir la temporalidad. El hombre la anticipa ya en cuanto que es capaz de barruntar el futuro, es decir, de proyectar.

Algún autor, al citar estos versos, señala que el hombre sabe que va a morir en cuanto que proyecta su vida hacia el futuro. El hombre vive y actúa en un plazo que sabe que es limitado y tiene necesidad de proyectarse en cuanto que sabe que el futuro es un tiempo *limitado* a su disposición. Sólo hay realización de sí mismo cuando hay conocimiento del futuro y de la limitación de ese futuro. Ni Dios ni los ángeles se autorrealizan[72].

En estos versos de Hölderlin aparece una ambigüedad que recorre buena parte de la literatura existencial. Se insiste en que la muerte no es sólo un evento final que corta la existencia, sino que es algo que califica todos sus momentos. Pero en tal afirmación queda en el aire una ambigüedad: ¿hay que entender la muerte desde la temporalidad humana o la temporalidad humana desde la muerte? Dicho de otro modo, ¿es la vectorialidad del tiempo, el estar dirigido del tiempo, lo que funda la anticipación en cada instante de la muerte, o más bien, por el contrario, es la condición mortal de nuestra existencia lo que funda la vectorialidad del tiempo? E incluso, parece que es posible una tercera posibilidad: ¿no pueden ser independientes una existencia vectorializada y la muerte?

Frente a la tesis típicamente existencialista según la cual la condición mortal funda la vectorialidad del tiempo, parece claro, por una parte, que tal vectorialidad puede fundarse en la capacidad humana de proyectar. Si hay proyectos, el tiempo se vectorializa, y los proyectos pueden constituir una serie indefinida. Siempre se puede seguir proyectando. Por otra parte, si se quiere mantener que la existencia humana ha de tener un término, pues de otro modo el hombre jamás alcanzaría su fin (ya que la capacidad humana de proyectar en el orden histórico cultural es *indefinida*), entonces lo que

72. Cfr. THIELICKE, H., *o. c.*, pp. 26-8.

hay que mostrar es por qué tal término ha de tener precisamente la forma de muerte, es decir, de corrupción del organismo que esencialmente el hombre es[73].

Sea de ello lo que fuere, es claro que Hölderlin coincide con Quevedo en advertir que la muerte no es sólo un suceso final, sino algo presente en la vida en toda su duración, algo que proyecta su sombra sobre toda la vida. Así, cabe decir que la vida humana es una vida ante la muerte, y el vivir ante la muerte la califica y define. Vivimos sabiendo que hemos de morir.

Rilke introduce ya en los primeros años de este siglo el tema de la muerte propia. Denuncia la muerte trivial, despersonalizada, en serie, prefabricada. La muerte no debe ser algo anodino y estúpido, sino el fruto maduro de la existencia, el acto culminar y más propio de la vida. «Se reconcentraban —dice hablando de los niños que antiguamente sabían morir— y morían lo que ya eran y lo que habrían llegado a ser»[74]. La muerte no es solamente algo estrictamente personal sino que es la plenificación de la vida. «Morían, dice, *lo que habrían llegado a* ser». La muerte no es la privación de la vida, ni siquiera una sombra que pese sobre toda la existencia, sino más bien el secreto de la vida, su sentido y su culminación. Rilke opone de este modo la muerte grande a la muerte pequeña, anónima, trivial e impersonal. La muerte no es lo que cercena la vida desde fuera, sino su secreto hecho patente y manifiesto; es el desvelamiento de la entraña de la vida. Una vida, cabe decir, vale lo que vale su muerte. La muerte es la vida en cuanto autoposeída. Sólo en la muerte posee el ser humano su vida totalmente.

Así escribe en *El libro de la pobreza y de la muerte*:

> «Allí la muerte está. No esa, cuyo saludo
> les rozó, milagroso, en la niñez:
> es la muerte pequeña, tal como se la entiende;

73. Esta confusión parece atravesar toda la obra de Sciacca, *Muerte e inmortalidad*. Seguramente, el autor tiene razón al mantener que una existencia temporal ilimitada supondría que el hombre no alcanzara su fin, pero eso no explica por qué el término de la vida humana ha de ser precisamente la muerte (cfr. *Muerte e inmortalidad*, Luis Miracle editor, Barcelona 1962).

74. RILKE, R. M., *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* en *Obras*, Plaza y Janés, Barcelona 1967, p. 1481, cfr. pp. 1476-81.

su propia muerte cuelga, verde aún, sin dulzura
en ellos como un fruto que no ha de madurar.

Señor, da a cada cual su propia muerte
El morir que de cada vida brota,
de que tenía amor, exigencia y sentido.

Pues sólo somos la hoja y la corteza.
La gran muerte que cada cual lleva en sí es el fruto
alrededor del cual da vueltas todo[75].

Se produce así la interiorización de la muerte. Muerte y vida no se oponen. La muerte es, o puede ser, si uno no se pierde a sí mismo, el fruto maduro de la vida. La muerte es la muerte propia. Cada uno ha de apropiarse de su muerte. Morir es lo más propio de la vida.

La interiorización o personalización de la muerte operada por Rilke es recogida en el ámbito filosófico por Max Scheler. El problema de la muerte en este autor es secundario. Sólo interesa como propedéutica al problema de la supervivencia personal. Scheler plantea la cuestión del siguiente modo: ¿por qué no se cree ya en la inmortalidad personal? La razón no es en absoluto el avance de la ciencia o la crítica de Kant a las pruebas racionalistas de la inmortalidad del alma. La verdadera respuesta hay que buscarla en el modo en que «el hombre moderno contempla y experimenta para sí su vida y su muerte»[76]. Lo que debilita la fe del hombre moderno en la supervivencia es su negación de la médula y esencia de la muerte.

Para fundamentar tal tesis, según Scheler, hay que resolver tres cuestiones: qué es la muerte, cómo se nos da y qué clase de certeza tenemos de ella. En primer lugar, el conocimiento que tenemos de la muerte no es resultado de nuestra experiencia exterior. No sabemos que vamos a morir por inducción empírica, porque si eso fuera así, un hombre absolutamente aislado no sabría que iba a morir. Tampoco basta la experiencia del envejecimiento.

Según Scheler, si separamos «la idea y la esencia» de la muerte misma de todos los conocimientos que se transmiten por experiencia, se comprueba que la idea de la muerte es uno de los elementos

75. RILKE, R. M., *El libro de la pobreza y de la muerte* en ed. cit., pp. 457-8.
76. Cfr. SCHELER, M., *Tod und Forleben* en ed. cit., t. 10, p. 15.

constitutivos de *toda* conciencia vital. De este modo, la muerte no es sólo el final del proceso orgánico, sino que es interna a todo él y, en consecuencia, es interna a la vida. Y si esto es así, sabemos de la muerte tanto por análisis de la conciencia vital como por experiencia exterior[77].

La primera cuestión es: ¿cómo aparece la muerte en la conciencia de la vida? Cada fase puntual del proceso de la vida consta de tres extensiones: inmediato ser presente, pasado y futuro. Cualquier contenido del proceso vital y de su conciencia contiene una inmediata percepción, un inmediato recuerdo y una inmediata espera. En cada acto de conciencia o en cada vivencia psíquica se contienen estas tres extensiones y los actos que les corresponden. El recuerdo y la espera son inmediatos y no mediatos. En cada indivisible momento de nuestro proceso vital experimentamos que algo se aleja y algo se acerca. A lo largo del progreso objetivo del proceso vital, es decir, en el avance progresivo de la vida, el recuerdo aumenta y la expectativa disminuye. «Con la cantidad de vida dada en cada instante como algo vivido y de su repercusión, *disminuye* por lo tanto la cantidad de lo que se puede experimentar, tal como se presenta en la inmediata espera de la vida». Es decir, en el proceso vital aparece una dirección, «y esa dirección significa *consumir* permanentemente lo experimentable como vida dada en el futuro, mediante la vida vivida y su repercusión». Esa vivencia de la dirección del proceso vital nos da la certeza de la muerte. De ese modo, la certeza de la muerte aparece en toda experiencia acerca de la vida, con absoluta independencia del deseo de vivir o el temor a morir.

Así concluye Scheler: «la muerte no es por lo tanto un mero componente empírico de nuestra existencia, sino que pertenece a la *esencia* de la experiencia de toda vida, y también de la nuestra, de modo que tiene la dirección hacia la muerte. La muerte pertenece a la forma y a la estructura en que se nos ha dado cualquier tipo de vida, tanto la nuestra como cualquier otra, y esto ocurre *desde dentro* y desde afuera»[78].

77. Cfr. *Id*, pp. 16-8.
78. Cfr. *Id*, pp. 18-22.

Según Scheler, una vida ilimitadamente abierta no podría tener ni unidad ni totalidad. Por el contrario, «nuestra vida está presente para nosotros más bien íntimamente como una totalidad cerrada sobre cuyo fondo aparecen las vivencias y los destinos particulares». La vida se nos aparece como un todo cerrado sobre el que se recorta cada vivencia, y que por tanto, se hace presente en cada vivencia. Este análisis de cómo aparece la muerte en nuestra vida permite concluir que forma parte de su esencia, que está presente en todos sus momentos. Se trata, en resumen, de que la muerte aparece como «una parte necesaria y evidente de toda posible experiencia interior del proceso vital».

El análisis que Scheler realiza de la experiencia exterior de la muerte en los seres vivos extraños le lleva a concluir que el morir es «un *actus* del mismo ser viviente». «Morir su muerte es un acto que forma parte de la serie de actos vitales, aunque ese acto haya sido desencadenado por causas externas»[79].

Aunque la certeza de la muerte es constitutiva de la experiencia de la vida, puede ser reprimida. El hombre moderno ha eliminado de su conciencia la idea de muerte, y ya no vive frente a ella, por lo que la muerte no constituye el cumplimiento del sentido de la vida. Se ha reducido a una catástrofe final que sorprende siempre porque se vive sin contar con ella. Es la muerte anónima y trivial, la muerte pequeña que había criticado Rilke[80].

El olvido de la muerte provoca que el hombre moderno no crea ya en la inmortalidad porque la supervivencia de la persona espiritual-corporal sólo tiene sentido frente al fenómeno de la muerte. El sentido de la inmortalidad sólo se alcanza desde el saber sobre la muerte, por lo que el modo de afrontar la muerte decide el problema de la inmortalidad.

Sin embargo, el mayor esfuerzo filosófico realizado para apropiarse la muerte, para definir la existencia humana en términos de ser para la muerte, es el de Heidegger. Ya se ha visto que tanto en Rilke como en Scheler, la muerte es interna a la vida; pero en ninguno de ellos la muerte define la vida humana. Una cosa es que la

79. Cfr. *Id*, pp. 22-4.
80. Cfr. *Id*, pp. 26-9.

certeza de la muerte forme parte de cualquier proceso vital, y otra distinta que se defina la existencia humana en términos de posibilidad de morir, como ser para la muerte. Una cosa es que el saber que se va a morir esté presente en cada momento de la vida y otra, que una existencia sea auténtica en cuanto que se asume a sí misma como espera de la muerte. Esta es la posición de Heidegger[81].

La totalización de la existencia humana es muy problemática porque totalizar la existencia humana significa acabarla. No alcanzamos la totalización de la existencia hasta que morimos. El hombre por tanto existe en la medida en que su existencia no se ha acabado. Por eso, mientras existe, el hombre debe, pudiendo ser, no ser todavía algo. Y por tanto, la existencia humana no puede ser totalizada. Para el hombre vivir significa *ir viviendo* y se vive en cuanto que la vida no está totalizada. La vida sólo se totaliza en la muerte, pero ésta es un acabarse o totalizarse como ruina. La vida sólo se totaliza en la muerte que es un derrumbamiento.

Lo que interesa analizar es la muerte para el que muere y no la muerte ajena, es decir, la muerte propia. La muerte sólo puede ser descrita adecuadamente como *mi* muerte. Así, se trata de analizar la muerte desde el punto de vista del que muere, y no desde un punto de vista externo. ¿Qué es para mí mi muerte? La cuestión estriba pues en plantear la muerte como una posibilidad del que va a morir. Y si sólo la muerte totaliza la existencia humana, entonces lo que hay que ver es el ser mismo de la totalidad como modo de ser del existente humano.

Jolivet resume el pensamiento de Heidegger del siguiente modo[82]. Si la muerte es el acabarse de la existencia y se existe en la medida en que la existencia está inconclusa, la existencia humana se caracteriza por ser un *todavía no* constitutivo. El hombre existe en cuanto que todavía no se ha totalizado su existencia. La muerte apa-

81. Cfr. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, §§ 46-53.

82. Cfr. JOLIVET, R., *Las doctrinas existencialistas*, *Gredos*, Madrid 1962, pp. 120-30 e Id, *Le problème de la mort chez Heidegger et Sartre*, Abbaye St. Wandrille 1950. Sobre el tema de la muerte en Heidegger puede verse WAELHENS, A. de, *La philosophie de M. Heidegger*, Editions de l'Institute Supérieur de Philosophie, Louvain, pp. 135-51; DEMSKE, *Being, man and death*, The University of Kentucky Press, Kentucky 1970 y LEMAN-STEFANOVIC, I., *The event of death: a phenomenological enquiry*, M. Nijhoff, Dordrecht 1986.

rece por tanto como el horizonte de toda la existencia humana. De este modo, la muerte no es sólo el acontecimiento final, ni sólo un suceso futuro, no es un puro cesar que acontecerá a la existencia humana, sino un modo de ser que afecta al hombre desde el principio. La muerte, como totalización de la existencia, es un modo de ser de la existencia; la define como su horizonte. La posibilidad última para el existente humano es la muerte, pero tal posibilidad extrema determina todas las demás posibilidades humanas y las constituye como finitas. De este modo, la muerte conforma la existencia humana, el horizonte que la define esencialmente.

La angustia nacida de la consideración de la posibilidad siempre presente de la muerte, o sea de la propia imposibilidad, alcanza en Heidegger un valor máximamente individualizador.

d) *La muerte en la perspectiva metafísica. Los límites de la interiorización de la muerte*

Se ha afirmado al comienzo de estas páginas que un tratamiento cabal de la muerte humana exigía dar cuenta no sólo de la muerte considerada como un proceso biológico de destrucción de la unidad del organismo humano sino también de la muerte en cuanto que fenómeno biográfico y social. Un estudio riguroso de la muerte humana exige traer a la vista la conducta que el hombre despliega respecto de su muerte tanto a un nivel sociocultural como biográfico personal, porque en el hombre lo que Kant llama *antropología fisiológica* —lo que la naturaleza ha hecho del hombre— y *antropología pragmática* —lo que el hombre ha hecho de sí mismo— no son disociables. En el ser humano, la naturaleza remite a la cultura. En los dos últimos epígrafes se ha mostrado en qué modo la *vida social* de la comunidad acoge en su dinámica la muerte de sus miembros y en qué modo la biografía individual ha de contar con la propia muerte futura. Pero en los dos casos, se ha señalado ya un límite a la interiorización de la muerte. En el caso de la vida social, el límite de la capacidad de absorber la muerte de los individuos es la conciencia de la individualidad. A fin de cuentas, mi carácter de *antepasado*, sólo es real para mis descendientes, pero no para mí. En el caso de la interiorización de la muerte llevada a cabo por Scheler y Heidegger, se ha indicado ya que si la muerte es intrínseca a la

vida humana, entonces aparece como su destino *natural*. Si la tesis de Epicuro sobre la exterioridad absoluta de la muerte no explica nada, la de Heidegger sobre su interioridad completa explica demasiado. En ambos casos, la muerte pierde su aguijón.

Plantear cuál es el límite de la capacidad humana de interiorizar la muerte es considerar en qué medida la muerte es irremediablemente un accidente que irrumpe desde fuera en la biografía humana. Se trata, en definitiva, de considerar si la muerte es *telos* o *peras* de la vida humana, o sea, si es el fin —en el sentido de la plenitud— a la que ésta tiende o si más bien es un puro término —en el sentido de interrupción—.

La cuestión de si la muerte es extrínseca o intrínseca a la vida humana, de si es su cumplimiento o su interrupción, su fin o su término, debe ser tratada en última instancia desde una perspectiva metafísica porque exige analizar qué es en sí la muerte, al margen de cualquier subjetividad. Sin embargo, ya desde la propia fenomenología se pueden plantear algunos límites a la tesis heideggeriana de la apropiación existencial de la muerte.

Según Sartre, Heidegger ha dado forma a la humanización de la muerte. La muerte se recupera para el existente humano no sólo como límite extremo de la vida, sino en cuanto que es *mía*. La muerte es humana y hace mi vida absolutamente única. El hombre debe proyectar y anticipar su muerte como posibilidad de no ser más en el mundo. Así, la muerte se recupera para la libertad. Yo no padezco mi muerte, sino que la asumo y, por ello, llego a ser libre para la muerte. Soy constituido como totalidad por el carácter resuelto y libre de la finitud.

Frente a esta interpretación personalizante de la muerte, Sartre opone su carácter absurdo. En primer lugar, la muerte no es personalizante. La muerte es *mi* muerte sólo si se ha adoptado ya el punto de vista de la subjetividad. La estructura de la muerte no basta para hacer de ella un acontecimiento personalizado y cualificado. En segundo lugar, la muerte no puede ser esperada por cuanto que no es más que la revelación del absurdo de toda espera. Se puede prever la muerte, pero no esperarla porque por definición la muerte sorprende siempre en cuanto que depende siempre del azar. En tercer lugar, la muerte no es mi posibilidad más radical, sino el fin de todas mis posibilidades, su anulación siempre posible y, como tal,

está fuera de ellas. Por último, la muerte no acaba o finaliza los proyectos humanos, sino que los interrumpe brutalmente desde fuera. La muerte no es una libre determinación de nuestro ser, sino accidente y azar[83].

A la interiorización de la muerte operada por Heidegger opone Sartre, por tanto, su carácter extrínseco y absurdo. Como ha señalado Jolivet, la argumentación de Sartre es irrefutable. Para un ser que es esencialmente proyecto y espera, la muerte, que es el fin de todo proyecto y toda espera, es absurda. La vida no puede recuperar la muerte convirtiéndola en punto final, en la nota final de una melodía, y, en consecuencia, la vida humana no se define por la muerte. Esta no da sentido a la vida sino que la convierte en absurda. Si la muerte es la «nihilización» total del hombre es absurda y proyecta su absurdo sobre toda la vida humana[84].

En cuanto que la muerte interrumpe la vida desde fuera no puede ser apropiada desde la existencia, en el sentido en que se viene hablando. Es cierto que el hombre ha de contar con su muerte y que puede desarrollar una conducta respecto de ella, pero eso no basta para integrar la muerte en la vida, para considerarla como el *acto* por el que la propia biografía se pone a sí misma término, porque la muerte nos resulta irremediablemente externa. Como escribiera Wittgenstein, «la muerte no es un acontecimiento de la vida»[85]. Vida y muerte permanecen extrínsecas.

La muerte no sucede porque la vida biográfica haya alcanzado su plenitud, entre otras razones porque la vida biográfica es un proceso indefinido en cuanto que el hombre siempre puede seguir proyectando y proponiendo nuevos fines. La muerte no es el fin de la vida humana sino su término. «La muerte es que me interrumpen, no que yo me acabo»[86]. En este sentido, no es verdadera la tesis de Sciacca según la cual «toda vida, sea breve o larga la duración de su ciclo biológico, por lo que se refiere al sentido metafísico de su existencia, está siempre cumplida en el momento en que la muerte

83. Cfr. SARTRE, J. P., *L'Etre et le Néant*, Gallimard, París 1943, pp. 615-38.
84. Cfr. JOLIVET, R., *Le problème*, pp. 43-4.
85. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 4311.
86. CHOZA, J., *Inmortalidad y suicidio* en «Nuestro Tiempo» nº 232, octubre de 1973, p. 11, recogido en *La supresión del pudor y otros ensayos*, ya citado.

rompe la unión del espíritu con su cuerpo. La muerte corporal nunca interrumpe la vida; la cumple siempre; sella un destino (sin que haya nada que añadir o quitar) y abre la existencia a su destinación»[87]. Más bien, en contra de Sciacca, hay que mantener que toda muerte es prematura, porque el hombre siempre da más de sí y puede siempre, por tanto, iniciar nuevos proyectos. Sciacca parece confundir el que, al chocar con un tope externo a mi biografía, como es mi muerte, yo haya de preverla, conformarme con ella o incluso disponerme a bien morir, con el que la muerte sea un límite impuesto desde dentro de mi biografía. No se puede pasar legítimamente de la primera consideración a la segunda.

La tesis de la exterioridad de la muerte ha sido también defendida recientemente por Rosenberg desde la filosofía del lenguaje. Según este autor, vida y muerte son opuestos que se excluyen mutuamente. Ahora bien, la gramática superficial de «muerte» y «muerto» puede inducir a error porque parece que la gramática del par vivo/muerto es similar a la del par alto/bajo, o al par consciente/dormido, cuando no es así. El par vivo/muerto se parece más al par genuino/falso porque vivo y muerto no son dos estados alternativos o dos tipos de personas. Los pasaportes no se dividen en dos tipos —verdaderos o falsos— sino que un pasaporte falso no es un pasaporte. Similarmente, no hay hombres vivos y hombres muertos. Una persona muerta no es una persona que esté ahora en una condición especial, sino más bien, una persona a la que sucedió algo[88].

Estar muerto es una *condición nominal.* Un objeto nominal no es un tipo de objeto, en el sentido de *cosa,* sino sólo un objeto lingüístico. Es un objeto en cuya existencia estamos inclinados a creer porque pensamos que todo nombre es el nombre de una persona, plaza o lugar. Pero realmente los objetos lingüísticos no existen. Estar muerto no es un modo de ser. Que una persona esté muerta significa exclusivamente que ha muerto; es sólo una condición nominal[89].

La segunda consideración relevante para nuestros efectos es la distinción entre acontecimientos y procesos. Los procesos duran

87. SCIACCA, M. F., *o. c.,* p. 143.

88. ROSENBERG, J. F., *Thinking clearly about death,* Prentice Hall, New Jersey 1983, pp. 24-7.

89. Cfr. *Id,* p. 28.

tiempo y son cronometables, mientras que los acontecimientos tienen lugar en el tiempo y son datables. Así, se pregunta por cuánto dura un proceso y por cuándo tiene lugar un acontecimiento. Ahora bien, que algo sea un acontecimiento o un proceso depende del tipo de discurso. Lo que en un discurso es un acontecimiento, en otro puede ser un proceso. Los límites de los procesos son los acontecimientos pero si centramos nuestra atención en un acontecimiento podemos considerarlo como un proceso. Podemos redescribir un acontecimiento que tiene lugar en un tiempo determinado en un proceso que dura tiempo. El concepto de instante surge de llevar esta posibilidad al límite. Aparece así la idea de un instante de duración. Ahora bien, en nuestra experiencia, dice Rosenberg, no hay nada que se corresponda con un instante de duración. Los instantes son, pues, acontecimientos nominales[90]. Así pues, por ejemplo, «caer dormido» puede significar un proceso o un acontecimiento. Pero usado como acontecimiento instantáneo, como el límite ideal del proceso de caer dormido, es un evento nominal. Hay gente dormida, gente despierta y gente durmiéndose, pero no hay nada en nuestra experiencia que se corresponda con el instante de dormirse[91].

Pues bien, según Rosenberg, «muerte» como nombre de un suceso es ambiguo de ese mismo modo. A veces «muerte» designa el proceso («su muerte fue muy breve»). Ese proceso debe estar limitado por dos acontecimientos. Su comienzo es muy vago, pero una vez comenzado el proceso, debe terminar. Pero, ¿cuándo? El proceso de morir finaliza cuando la persona muere. Ahora, «muerte de la persona» parece que refiere a un acontecimiento instantáneo. Pero, y esto es muy importante, no hay tal cosa como una frontera entre las dos condiciones de la persona, vivo y muerto. Quizás puede considerarse el «caer dormido» como la frontera entre estar dormido y despierto, pero no se puede considerar el morir así, porque estar muerto no es un estado de la persona. Por tanto, el acontecimiento instantáneo de la muerte es una ficción lingüística, un acon-

90. Cfr. *Id*, pp. 29-30. Sin embargo, se puede decir que pensar es una actividad instantánea al menos en el sentido de que toda la proposición se piensa a la vez. Por eso, pensar es una operación intemporal. Esta intemporalidad es un excelente punto de partida para demostrar la inmortalidad del alma, como ya se ha señalado.

91. Cfr. ROSENBERG, J. F., *o. c.*, pp. 30-1.

tecimiento nominal. En definitiva, la muerte de una persona es puro dejar de ser persona y convertirse en cadáver. Tal cambio no es un cambio de estado, sino de tipo de realidad. Del mismo modo que convertirse en mariposa es dejar de ser oruga; y degradarse en Protactinio 235 es dejar de ser Uranio 238,· convertirse en un cadáver es dejar de ser persona [92].

De este modo, la idea de la muerte como «instante» en el que se pasa de estar vivo a estar muerto se nos muestra como una ficción lingüística. En este punto, Rosenberg converge con Th. Mann y la biología contemporánea en contra de Tolstoy y Scheler: no hay —o, al menos no tiene por qué haber— un «acto» de morir. La muerte no es un acto que el ser vivo realice, sino un proceso irreversible de desintegración. Si la muerte no es un evento instantáneo, o dicho de otro modo, la existencia de tal evento es puramente nominal, entonces debe ser considerada como un proceso. El proceso de morir —es decir, la enfermedad o la agonía, etc.— sí pertenece a la experiencia del vivo. El *estarse muriendo*, como proceso, como enfermedad, sí pertenece a la vida. Mientras una persona está en su lecho de muerte, vive. En este sentido sí que el morir puede ser doloroso, temido, etc. Pero en este sentido, la realidad del proceso de morir, es la realidad del vivir que se degrada.

La posición de Rosenberg respecto de la muerte contiene ideas muy valiosas y otras claramente sofísticas. Es verdad que estar muerto no es un modo de ser, y que la muerte de una persona no es su paso a un reino oscuro y tenebroso, sino simplemente la desaparición de tal persona. Admitir esto no es negar la inmortalidad del alma, simplemente es afirmar en terminología clásica, que el alma separada no es persona. O dicho de otro modo, no hay identidad entre el yo y el alma, o entre la sustancia y su acto primero.

Si el morir considerado como acontecimiento tiene una realidad puramente lingüística, entonces «morir» no es un acto biográfico; lo que sí puede serlo es el proceso de la enfermedad, o la preparación a la muerte, pero no la muerte misma. La muerte no es un acto biográfico porque no es un acto; no tiene una entidad positiva, sino la entidad de una privación. La muerte tiene el tipo de realidad que tiene el mal: la ausencia de un bien debido. Tampoco la muerte

92. Cfr. *Id*, pp. 31-4.

es una acción, sino más bien una pasión, no es algo que uno *hace*, sino más bien algo que le *pasa*. Como realidad privativa, la muerte no tiene una causalidad positiva, sino más bien negativa puesto que no es sino un *deficere*, un decaer[93].

De este modo, la tesis que Scheler, Sciacca y, en buena medida, Rahner[94] comparten no es cierta. «El cadaver no es la muerte, es el muerto: la muerte es un acto de la existencia y pertenece a la existencia misma en esta vida; en el muerto no está la muerte sino el hecho: el acto de morir cada uno la propia muerte está en cada uno de nosotros, pertenece a nuestra vida que por aquel acto se cumple terrenalmente»[95]. Pero este intento de interiorizar la muerte está condenado al fracaso porque la muerte, aunque no sea *sólo* un proceso biológico, no deja de serlo. Como proceso biológico la muerte es insoslayable. La muerte no puede ser considerada sólo como un acto biográfico por el que el hombre alcanza su plenitud, porque es un proceso biológico de destrucción de un organismo, y este aspecto es insoslayable por cuanto que el hombre muere porque es un organismo. Si no fuera un organismo, no habría muerte. En este punto, al menos, Rahner está más acertado que Sciacca, porque el alemán reconoce que la muerte es *a la vez* un acto biográfico y un proceso biológico. «La muerte es acción y pasión en uno. Ahora bien, dada la unidad sustancial del hombre, si es que realmente se toma en serio, no es posible repartir simplemente estos dos aspectos de la muerte única entre el alma y el cuerpo, y disolver así la verdadera naturaleza de la muerte humana»[96].

De este modo, si se ha comenzado estas páginas manteniendo que un tratamiento cabal de la muerte humana exigía dar cuenta de lo que el hombre hace o puede hacer con su propia muerte, ahora

93. Sobre toda esta cuestión Cfr. MATEO SECO, L. F., *La muerte como mal en el pensamiento de Tomás de Aquino* en *Atti del Congreso Internazionale*, t. 7, *L'uomo*, Edizione Domenicane Italiane, Nápoles 1974, pp. 467-80.

94. Cfr. RAHNER, K., *Sentido teológico de la muerte*, Herder, Barcelona 1965.

95. SCIACCA, M. F., *o. c.*, p. 11.

96. RAHNER, K., *o. c.*, p. 35. La mejor exposición sistemática en castellano de la antropología de este autor es la realizada por RODRÍGUEZ MOLINERO, J. L., *La antropología filosófica de K. Rahner*, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca 1979. De todos modos, la postura de Rahner parece excesivamente dualista. Algunas críticas muy interesantes a este autor pueden verse en los artículos de Mateo Seco y Saranyana, ya citados.

es preciso advertir que el hombre no puede ser, desde el punto de vista biográfico y existencial, absolutamente activo respecto de su propia muerte porque ésta es esencialmente un proceso biológico que no tiene en cuenta los factores biográficos. Dicho de otra manera, el hombre no puede ser absolutamente activo respecto de su muerte, porque si no no moriría, daría por terminada su existencia, que no es lo mismo. La diferencia puede verse con claridad en el caso del suicidio. Que el hombre no puede ser activo respecto de su muerte implica que el suicida no muere por un acto de voluntad, sino que debe acudir a una causalidad externa que provoque el proceso biológico de destrucción del organismo. También el suicida *padece* su muerte.

Queda, por último, a la hora de mantener el escándalo de la muerte, una cuestión: ¿cómo puede la muerte ser un mal si nadie, como mantiene Epicuro, la padece? ¿No es cierto que la muerte no puede ser un mal *para mí,* puesto que me suprime como sujeto de experiencias?

La muerte puede ser considerada como mala en cuanto que es privación del bien de la vida. Esta tesis, con claro sabor clásico, ha sido defendida también recientemente, dentro del ámbito de la filosofía del lenguaje, por Nagel. Para este autor, la muerte es mala en cuanto que supone la pérdida del bien de la vida. Que la muerte signifique el fin del sujeto que experimenta no permite decir, como hacen Epicuro y Rosenberg, que mi muerte no me afecta, por tres razones. En primer lugar, porque para que algo sea un mal no hace falta que se experimente como tal. El dolor no es el único mal. En segundo lugar, porque los males no tienen por qué ser datables en una secuencia cronológica, sino que a veces para considerar si algo es bueno o malo tenemos que tener en cuenta la totalidad de la existencia. En tercer lugar, porque para resolver el problema del sujeto basta con considerar que la muerte implica la pérdida de alguna vida que se hubiera tenido si no se hubiera muerto[97].

De este modo, que la muerte suprima al sujeto no quiere decir que no sea un mal para él, sino más bien —como Tomás de Aquino mantiene— que es para él, el mayor de los males[98]. Además, la

97. Cfr. NAGEL, T., *La muerte* en *La muerte en cuestión,* FCE, México 1981, pp. 23-8.

98. Cfr. TOMAS DE AQUINO, *Comp. Theol.,* cap. 227, n. 477.

muerte no puede ser considerada como un límite *natural* de la existencia humana, porque *de suyo* ésta no se acaba. La idea de *límite natural* no se corresponde con la experiencia humana, que tiene un futuro posible esencialmente abierto.

Considerada así, aunque la muerte sea inevitable, significa una eliminación súbita de bienes posibles indefinidamente extensos. El hecho de que todos tengamos que morir no implica que no sería bueno vivir más. Y, por tanto, si no hay límite para la cantidad de vida que sería bueno vivir, la muerte es un mal que nos aguarda a todos[99].

La muerte es, en definitiva, algo que conviene afrontar resueltamente y que no debe ser ocultado ni trivializado so pena de perder la dignidad de la existencia humana. Es cierto que hemos de vivir ante la muerte. Pero la muerte no es el final *natural*, el desenlace adecuado de la vida humana. Como ha señalado Guardini, la muerte surge del modo específico de ser de nuestra vida, pero es algo que no debería haber existido[100]. La muerte no puede ser pues ni ocultada ni asumida, sino algo que hay que mantener en su carácter misterioso y enigmático. La necesidad fáctica de morir es algo que repugna profundamente. Y tal realidad dolorosa y enigmática de la muerte plantea el profundo misterio de la existencia humana.

99. Cfr. NAGEL, T., *o. c.*, pp. 32-3.
100. Cfr. GUARDINI, R., *El Señor*, Rialp, Madrid 1965, t. 1, p. 242.

COLECCION TEXTOS DEL INSTITUTO
DE CIENCIAS PARA LA FAMILIA.
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Títulos programados

1. *Antropología de la sexualidad,*
   Jacinto Choza.
2. *Varón y mujer: la respuesta de la Biblia,*
   Gonzalo Aranda.
3. *La madurez del amor,*
   Estudios interdisciplinares de varios autores.
4. *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad,*
   J. Vicente-Arregui y J. Choza.
5. *La estructura del matrimonio,*
   Javier Hervada.
6. *Teología del cuerpo y de la sexualidad,*
   Estudios de exégesis bíblica de varios autores.
7. *Elementos para una filosofía de la familia,*
   Francesco d'Agostino.
8. *Sociología de la familia,*
   Selección de textos y estudios preliminares de Enrique Martín López.